

ARAP GRAMERİNDE ŞAZ

Mehmet CANDAN

Kitabe Yayınları: 74

ARAP GRAMERİNDE ŞAZ

Mehmet CANDAN

© FCR YAYIN REKLAM BİLGİSAYAR SAN. ve TİC. LTD. ŞTİ.
(Sertifika no: 13178)

Editör
Doç. Dr. Abdullah HACİBEKİROĞLU

Mizanpaj ve Kapak
FCR

Baskı ve Cilt
NY MATBAACILIK YAYINCILIK
KAĞITÇILIK TİC. VE SAN. LTD. ŞTİ.
Ostim OSB Mh. 1250 Cd. No: 24 Yenimahalle/ANKARA
Tel: (0533) 591 86 17 (Sertifika no: 50732)

1. Baskı: Aralık 2023

ISBN: 978-625-98762-6-9

FCR YAYIN REKLAM BİLGİSAYAR SANAYİ ve TİC. LTD. ŞTİ.
Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sk. No: 14/1
Ulus-Altındağ/ANKARA • Tel: (0312) 310 08 60
Web: www.fcr.com.tr • e-mail: fcr@fcr.com.tr

ARAP GRAMERİNDE ŞAZ

Mehmet CANDAN

Ankara 2023

Mehmet CANDAN

Mehmet Candan, 1989 yılında Elâzığ'da doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Elâzığ'da tamamlamış, 2009 yılında Elâzığ İmam Hatip Lisesi'ni dışarıdan bitirmiştir. Aynı dönemde hafızlık eğitimini tamamlamıştır. 2014 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuş, 2013-2015 yılları arasında aktif olarak imam-hatiplik görevinde bulunmuş ve sonrasında 2015-2018 yılları arasında Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezinde eğitim almıştır. Yüksek lisans çalışmasını 2018 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Arap Dili ve Belagati alanında "Arap Dilinde Taaccub Üslubu ve Kur'an-ı Kerim'de Örnek Kullanımı" başlığıyla tamamlamıştır. Aynı yıl içinde Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Araştırma Görevlisi olarak göreve başlamıştır. "Arap Gramerinde Şaz" başlıklı doktora tezini 2023 yılında AYBÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati alanında başarıyla tamamlamıştır. Halihazırda AYBÜ İlahiyat Fakültesindeki görevine devam etmektedir.

SUNUŞ

Dil, sadece günlük iletişim aracı olmanın ötesinde toplumun geçmişi, kültürü ve dünya görüşünü yansıtan dinamik bir varlıktır. Bundan dolayı dilin zenginliği ve esnekliği, çeşitli faktörlerin etkisiyle şekillenebilmektedir. Arap/İslam medeniyetinin zengin tarihî ve kültürel bağlamı, Arapçanın gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle İslam'ın zuhuruyla birlikte farklı medeniyetlerle etkileşim, Arap dilinin kelime dağarcığını genişletirken dil bilgisi kurallarında esneklik yaratmıştır. Bu durum dilin yapısal özelliklerini etkilemiş ve kural dışı kullanımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Arap gramerinde kural dışı kullanımlar, Arap dilinin temel ilkelerine veya nahiv kaidelerine uymayan kelimeleri veya ifadeleri tanımlamak için ortaya çıkmıştır. Erken dönem Arap dilcilerinden itibaren dilin yapısına uymayan kullanımlar *şaz*, *hilafî'l-asıl* veya *lahn* gibi farklı terimlerle izah edilmiştir. Ancak zamanla bütün bu kelimeler yerini *şaz* kavramına bırakmış ve Arap dilindeki kural dışı yapılar çoğunlukla bu kavram ile ifade edilmiştir.

Arap dilinde *şaz*, bir kelime veya ifadenin dilin çoğunluğu tarafından kabul edilen bir şekil veya kuraldan farklı olmasıdır. *Şaz* olgusu, Arap dilinin farklı lehçeleri, tarihsel gelişimi, şiir ve edebiyat gibi alanlarda zenginleşmesi, diğer dillerle etkileşimi ve kullanıcıların bireysel veya toplumsal tercihleri gibi sebeplerle ortaya çıkmıştır. Özellikle şiirler bu türden *şaz* kullanımların en yaygın görüldüğü yapılar olmuştur. Gramer kuralları için tartışmasız bir kaynak niteliği taşıyan Arap şiiri aynı zamanda dilin sınırlarını zorlayarak kural dışı kullanımların ve istisnaların doğmasına neden olmuştur. Zira şairler, duygu, düşünce ve hayal güçlerini ifade etmek adına dilin geleneksel sınırlarını esneterek yaratıcı bir özgürlük elde etmişlerdir. Bu da dilin dinamikliğine yön veren bir etken olmuştur.

Arap gramer kurallarının tespitinde birçok konuda farklı yaklaşım sergileyen Basra ve Kûfe ekolü *şaz* konusunda da farklı tutumlar benimsemiştir. Basra ekolü dilin yapısını korumak ve tahriften arındırmak kaygısıyla bu konuda kuralcı bir tutum benimsemişlerdir. Onlar tümevarım yoluyla geliştirdikleri dil kurallarına uymayan yapıları -sözü hüccet olarak görülen şairlere ait olsa bile *şaz* olarak değerlendirmiştir. Kûfe ekolü ise bu konuya daha esnek yaklaşmış ve “dil kurallarını ancak o dilin sahipleri belirleyebilir” tarzında bir yaklaşım geliştirerek şiirdeki kullanımı her koşulda delil saymışlardır. İşin sonunda *şaz* kavramı Arap gramerinde her ekolün kendi görüşüne uymayan yapılar için kullandığı bir kavrama dönüşmüş ve çoğunlukla sübjektif olmanın ötesine geçememiştir.

Elinizdeki bu eser, Arapçadaki istisnai kullanımların incelendiği şaz olgusunu teorik ve sistematik bir yaklaşımla ele almaktadır. Türkçe olarak Arapçadaki şaz olgusunu araştıran ilk kaynaklardan olması hasebiyle özgün akademik yönleri haizdir. Bu bakımdan bu çalışmanın araştırmacılar için referans niteliğinde bir eser ortaya koyduğu mülahaza edilmektedir.

Doç. Dr. Abdullah Hacıbekiroğlu

ÖN SÖZ

Araplar, İslam'ın doğuşundan önce diğer milletler ile etkileşimleri sınırlı olduğundan dili bozulmamış ve doğal hâliyle konuşmaktaydılar. Ancak İslam'ın yayılmasıyla farklı milletlerin İslam'a girmesi sonucunda söz konusu milletlerin Arap diline olan etkisi hızlanmış ve *lahn* denilen dil hatalarının yayılmasına yol açmıştı. Toplumun neredeyse her kesiminde görülmeye başlanan lahn, dinî metinlere de sığrayınca Arap dil bilginlerini çare arayışına sokmuştur. Bu arayışlarla dili hatalardan koruma hedeflenmiş ve Arap grameri geliştirilmiştir.

Arap grameri zengin bir detay ve derinliğe sahiptir. Bu derinlik onu oldukça kompleks bir yapıya büründürmüştür. Nitekim her konuda birbirinden farklı onlarca görüş geliştirilmiş ve herkesçe kabul edilen standart bir yapı dizayn edilememiştir. Bundan dolayı Arap dilcileri hem kendilerinin hem de ekollerinin benimsediği kurallar ile çelişen kullanımları *şaz* olarak değerlendirmişlerdir.

Sözlükte, *bir başına kalan, yalnız kalan* anlamlarına gelen *şaz*, Arap dil kurallarına uymayan yapılar için kullanılan bir kavramdır. Şazlar tespit edilirken ekoller kendi görüş ve birikimlerini esas almışlardır. Bu durum şazzın kişiden kişiye farklılık gösterebilen sübjektif bir olgu olmasına yol açmıştır. Dolayısıyla bir kullanımın *şaz* olup olmadığı çoğu zaman ekollerin eğilimleri ile belirlenebilmektedir.

Şazları tespit ederken Basra ve Kûfe ekolü arasında ciddi bir eğilim farkı vardır. Basralılar, şazlara karşı çok katı bir tutum benimsemiş ve kendi dil kurallarına uymayan kullanımları dışlamışlardır. Onlar bu yöntemle Arap dilini standart bir yapıya sokmayı ve farklı kullanımları minimize etmeyi amaçlamışlardır. Kûfeliler ise Basra ekolü tarafından *şaz* olarak değerlendirilen çoğu kullanımı delil kabul etmiş ve bu kullanımlar üzerine dil kurallarını inşa etmişlerdir.

Arap gramerinde şazların tespiti konusunda kaleme aldığımız bu kitap, *Arap Gramerinde Şaz* başlıklı doktora tezimizin gözden geçirilerek bazı noktalarda ekleme ve çıkarmalar yapılmak suretiyle okuyucuya sunulmuştur. Eserin yazımında katkı sunan değerli hocam Prof. Dr. Yakup Civelek'e, çalışmanın editörlüğünü yapan, akademik bir hüviyet kazanmasında her türlü desteği sağlayan ve çalışmayı en az benim kadar sahiplenen kıymetli hocam Doç. Dr. Abdullah Hacıbekiroğlu'na ayrıca çalışmama katkı sunan sayın hocalarım, Doç. Dr. Yaşar Daşkiran, Doç. Dr. Osman Aktaş, Doç. Dr. Kenan Özçelik, Dr. Arş. Gör. Hüseyin Şıra'ya bu süreçte bana her türlü desteği veren kıymetli eşim Zehra Candan'a ve kızlarıma yürekten teşekkür ediyorum.

Mehmet Candan
Ankara 2023

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ-----	5
ÖN SÖZ -----	7
GİRİŞ-----	11
1. Konu ve Kapsam-----	14
2. Amaç ve Önem-----	15
3. Yöntem -----	15
4. Şazla İlgili Literatür -----	15

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP GRAMERİ VE TARİHİ GELİŞİMİ

1. Nahiv İlmi -----	19
1.1. Nahiv İlminin Kavramsal Çerçevesi -----	19
1.1.1. Nahvin Sözlük Anlamı -----	19
1.1.2. <i>Nahiv</i> ve <i>Lahn</i> Kavramları Arasındaki İlişki-----	21
1.1.3. Lahnın Tanımı -----	22
1.1.4. Lahnın Ortaya Çıktığı Yerler-----	28
1.1.5. Nahvin Terim Anlamı -----	30
1.2. Nahiv İlminin Ortaya Çıkışı-----	31
1.2.1 Nahvin Doğuşundan Önce Araplarda Dil Eğitimi-----	32
1.2.2. Nahiv İlminin Doğuşu-----	33
1.2.2.1. Nahvin Ortaya Çıkış Sebepleri -----	37
1.2.2.2. Nahiv İlminin Kurucusu -----	43
1.3. Nahiv İlminin Kavramsallaşma Süreci -----	55
1.4. Nahiv İlminin Kaynağı-----	61
1.4.1. Nahvin Kurulmasında Yunan Etkisini Savunanlar-----	63
1.4.2. Nahvin Kurulmasında Süryani Etkisini Savunanlar-----	67
1.4.3. Nahvin Kurulmasında Fars Etkisini Savunanlar-----	68
1.4.4. Nahvin Orijinalliği Konusunda Mutedil Davrananlar -----	68
1.4.5. Nahiv İlminin Araplar Tarafından Kurulduğunu Savunanlar -----	69
2. Sarf İlmi -----	71
2.1. Sarf İlminin Kavramsal Çerçevesi -----	73
2.2. Sarf İlminin Tarihsel Seyri-----	74

İKİNCİ BÖLÜM

ŞAZZIN KISIMLARI ve SEBEPLERİ

1. Şazzın Tanımı -----	77
1.1. Şazzın Sözlük Anlamı -----	77
1.2. Şazzın Terim Anlamı -----	78
2. Şazzın Kavramsallaşma Süreci-----	79
3. Şazzın Kısımları-----	86

3.1. Kıyasta Muttarid İstimalde Şaz -----	86
3.2. İstimalde Muttarid Kıyasta Şaz -----	90
3.3. Hem Kıyasta Hem İstimalde Şaz -----	92
4. Şazın Ortaya Çıkış Sebepleri -----	94
4.1. Dilde Tahfiflik/Kolaylık Sağlamak -----	95
4.2. Yaygın Kullanım -----	98
4.3. Dilde Karışıklığı Önlemek -----	102
4.4. Şiir Zarureti -----	107
4.4.1. Dilcilerin Şiir Zarureetine Bakışı -----	108
4.4.2. Şiir Zaruretlerinin Şazza Neden Olduğu Yerler -----	115
4.4.2.1. Bitiştirme ve Ayırmada Yapılan Hatalar -----	115
4.4.2.2. Hazif ve Ziyadede Yapılan Hatalar -----	121
4.4.2.3. İrapta Yapılan Hatalar -----	134
4.4.2.4. İsmitasgilde Yapılan Hatalar -----	148
4.4.2.5. Sayıların Temyizinde Yapılan Hatalar -----	156
4.5. Dilsel Kalıntılar -----	158
4.6. Dilde Ortaya Çıkan Yeni Kullanımlar -----	167
4.7. Diğer Lehçelere Ait Kullanımlar -----	169
4.8. Şaz Kiraatler -----	191

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİLCİLERİN ŞAZZA YAKLAŞIMI

1. Basra Ekolünün Şazza Yaklaşımı -----	213
1.1. Basralı Dilcilerin Şazı Tespiti -----	214
1.1.1. يثرب، مشرق ve مغرب gibi Orta Harfi Kesreli Dört Harfli İsimlerin Nispet Yapılması -----	214
1.1.2. Harficerlerin Zamire Bitişmesi -----	215
1.2. Basralı Dilcilerin Şazlara Kıyas Yapmaları -----	219
1.2.1. Sibeveyhi -----	220
1.2.2. Müberred -----	224
1.2.3. Ahfeş el-Evsat -----	224
1.2.4. Mazini -----	225
1.2.5. Cermi -----	226
2. Kûfe Ekolünün Şazza Yaklaşımı -----	227
2.1. Kisai'nin Şazza Kıyas Yapması -----	237
2.2. Ferra'nın Şazza Kıyas Yapması -----	246
3. Şaz Kullanımlara Sunulan Çözümler -----	254
3.1. لَيْسَنِي Fiilinden Vikaye Nunu'nun Düşmesi -----	255
3.2. Mecrur Ait Zamirinin Hazfedilmesi -----	257
3.3. Sakin Harfe Bitişen يَكُون Fiilindeki Nun'un Hazfi -----	258
3.4. نعم ve بُسْ'nin Faillerinin Özel İsim (Alem) Olması ya da Özel İsme Muzaf Olması -----	259

3.5. Nida Harfinden Sonra ال'lı İsmi'nin Gelmesi-----	260
3.6. Mazi Fiilin ve İsmifailin Tekit Nunu Alması-----	262
3.7. ما أَفْعَلَهُ Kalıbının Tasgiri Yapılması-----	263
3.8. مُصِيبَةٌ Kelimesinin مَصَائِبْ Şeklinde Çoğul Yapılması -----	265
3.9. آية Gibi Kelimelerde İlalin Orta Harfte Yapılması-----	267
3.10. صُنْعَائِي، بُهْرَائِي، سُورَائِي، بَطْحَائِي vb. Şaz Nispetler-----	268
3.11. أَنْ Mastariyeden Sonra Gelen Muzarinin Mansup Olmaması-----	270
SONUÇ -----	273
KAYNAKÇA -----	276

GİRİŞ

Dil, geçmişten bugüne uygarlıkların gelişimini gösteren, bu gelişime yön veren ve sağlıklı biçimde diğer nesillere aktarılmasını sağlayan en büyük araçlardan biri olmuştur. Dillerini koruyan toplumlar kültürlerini yaşatıp kendilerinden sonraki nesillere bunu aktarabilmişlerdir. Bunun ötesinde baskın kültürler dili kullanarak diğer milletleri kendilerinden birine dönüştürmüştür. Dillerini koruyamayan toplumlar kültürlerini, medeniyetlerini hatta kendilerini bir ulus yapan değerlerin büyük bölümünü yitirmekten kurtulamamışlardır.

Bir dili tahritten ve yozlaşmaktan korumanın en etkili yollarından biri onu, kurallarını tespit edip sistematize etmekle koruma altına almaktır. Dil bilimciler gramerin sağladığı faydalardan birinin, dili hatalı kullananlara karşı korumak olduğunu söylemektedirler. Gramerin bir dili korumadaki rolü Arap gramerinin hedef ve kurulma nedenleri arasında ön plana çıkmaktadır. Nitekim Arap gramerinin ortaya çıkmasındaki en büyük gayenin dilde yaygınlaşan bozulmaları engellemek olduğu neredeyse herkesin hemfikir olduğu bir konudur.

Bir toplumun dilini koruyup geliştirmesi, onların dillerine yükledikleri anlam ve gösterdikleri özen ile doğrudan bağlantılıdır. Bu konuda Arapların kendi dillerine verdikleri önem onları tarih sahnesinde eşine az rastlanılan bir örneğe dönüştürmüştür. Muallaka şairlerinden Züheyr bin Ebi Sülma'ya (ö. 609) ait olan şu beyitler Araplarda dilin önemini göstermektedir:

وَكَاثِنٌ تَرَى مِنْ صَامِتٍ لَكَ مُعْجِبٍ ... زِيَادَتُهُ أَوْ نَقْصُهُ فِي التَّكْلِيمِ
لِسَانُ الْفَقَى نِصْفٌ وَنِصْفُ فَوَادُهُ ... فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالْدَّمِ

Hoş karşılarsın nice susanları. Konuştuklarında ortaya çıkar eksikleri fazlaları.

*Gencin dili onun yarısıdır. Diğer yarısı yüreği. Geriye kalan bir kan bir de deri.*¹

Benzer bir ifade Halit bin Safvan'ın (ö. 135/752) şu beytinde de vurgulanmıştır.

مَا الْإِنْسَانُ لَوْلَا اللِّسَانُ ... إِلَّا بِهَيْمَةٍ مُهْمَلَةٍ أَوْ صُورَةٍ مُمَثَّلَةٍ

Dil olmazsa insan neye yarar.

*Ya bir yitik ya başı boş bir hayvan ya da bir suretten başka.*²

Yukarıda örnek olarak aktarılan beyitlerden de anlaşıldığı gibi Arapların nezdinde dil, eşsiz bir öneme sahiptir. Dili doğru ve akıcı bir şekilde kullananlar her daim el üstünde tutulmuş ve büyük saygı görmüşlerdir. Dile bu denli önem veren bir toplumun onu en iyi şekilde koruyup geliştirmesi kaçınılmaz bir sonuçtur.

¹ Hüseyin bin Ahmet Zevzeni, *Şerhu'l-Muallakati's-Seba* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002), 152.

² Cahız, *Resailü'l-Cahız*, thk. Abdüsselam Muhammet Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1964), 1/380.

İslam'ın zuhurundan sonra farklı milletlerin İslam'a girmesiyle Arap dilinin bozulmaya başlaması, dilde *lahn* denilen olgunun giderek yaygınlaşması ve bu bozulmanın dinî metinlere varması Müslüman Arap dilcilerini ciddi anlamda çare arayışlarına sokmuştur. Bu konuda harekete geçen ilk ismin ağırlıklı olarak Hz. Ali (ö. 40/661) olduğu iddia edilmektedir. O, Ebü'l-Esvet Düeli'den (ö. 69/688) insanların dillerini koruyabileceği bazı kuralları tespit etmesini istemiştir. Ebü'l-Esvet tarafından temelleri atılan Arap grameri, Halil bin Ahmet (ö. 175/791) ve öğrencisi Sibeveyhi'ye (ö. 180/796) kadar geliştirilmeye devam etmiş ve o ikisinin elinde sistematize edilmiştir. Özellikle Sibeveyhi'nin kaleme aldığı *el-Kitab* adlı eser adeta Arap gramerinde bir milat olmuştur. Oldukça erken bir dönemde dile dair felsefi ve mantıki taksimler barındıran bu kitap, başta batılı araştırmacılar olmak üzere birçok kişinin kafasını karıştırmıştır. Bu da onları Arap gramerinin Yunan, Fars gibi milletlerin gramerinden devşirildiği gibi düşüncelere sevk etmiştir.

Arap grameri sahip olduğu derinlik ve detay ile son derece karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu karmaşanın önüne geçebilmek için tarih boyunca konuları sistematize edilmeye ve belirli bir standartta oturtulmaya çalışılmıştır. Bu çabalar belirli konularda fayda vermiştir. Ancak şaz gibi bazı meseleler vardır ki dilcilerin en çok ayrıştığı konuların başında gelmektedir. Bunun en büyük nedeni, bir kullanımı şaz olarak değerlendirirken aranan kriterlerin kişiden kişiye farklılık göstermesidir. Dolayısıyla Arap gramerinde birinin şaz dediği diğerinin delil olarak gördüğü pek çok örnek görmek mümkündür.

Şaz kavramını ilk defa kullanan kişinin Halil bin Ahmet olduğu düşünülmektedir. O, *el-Ayn* adlı eserinde şaz kavramını *tek başına kalan her şey*³ şeklinde tanımlamış ve altı farklı yerde bu kavramı kullanmıştır.⁴ Öğrencisi Sibeveyhi ise bu kavramı sistematize ederek daha etkili bir şekilde kullanmıştır. “İnsanların dillerinde seyrek kullandıkları ve *muttarid* (kıyas ve kullanılış açısından düzenli) olmayan şaz kelimelerin babı”⁵ adını verdiği bir başlık altında dilin yapısına aykırı kullanımları toplamış bu kullanımları *muttarid* kavramının karşısına konumlandırmıştır.

Şazlı ilk defa bir terim olarak tarif eden kişinin İbni Cinni (ö. 392/1002) olduğu kabul edilmektedir. O şazlı, “Nahivciler, babındaki diğer kullanımlardan farklı olan ve onlardan ayrılıp bir başına kalan ifadeleri şaz olarak kabul ettiler.”⁶ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım şazın sözlük anlamı ile doğrudan ilgilidir.

Mütekkaddim dilcilerin dil kurallarına aykırı gördükleri kullanımları ifade ederken şaz yerine *garip*, *zayf*, *münker*, *redi*, *mezmum*, *nadir*, *metruk* gibi ifadeler

³ Halil bin Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Abdülhamit Hindavi (Lübnan: Mektebetü'l-Hilal, 1424/2003), “şzz”, 6/215.

⁴ Mehmet Dağ, “Kıraat İlminde Şaz Kavramı”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 2 (2007), 64.

⁵ Sibeveyhi, *el-Kitab*, thk. Abdüsselam Muhammet Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1408), 4/481.

⁶ İbni Cinni, *el-Hasais*, thk. Muhammet Ali Neccar (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1372), 1/98.

de tercih ettikleri görülmüş ancak zamanla bu kavramlar yerini şaz kavramına bırakmıştır.

Şaz kullanımların ne olduğu tespit edilirken Basra ve Kûfe ekolü arasında ciddi bir ayrım vardır. Zira Basra ekolü dile dair verileri ince bir elekten geçirerek kendi benimsediği dil kurallarına aykırı olanları kabul etmemiştir. Bu amaçla dili standart altına alıp onu aykırı kullanımların oluşturacağı tahribattan korumayı hedeflemiştir. Kûfe ekolü ise dile dair verilere sıkı bir şekilde bağlı kalmış ve dil kurallarının ancak o dilin sahipleri tarafından belirlenebileceğini savunmuştur. Böylece onlar Basra ekolü tarafından şaz olarak değerlendirilen nice kullanımları dilde hüccet kabul edip o kullanımlar üzerine hüküm inşa etmişlerdir.

Basra ekolü şazları tespit ederken genelde “muttarid kullanıma aykırılık prensibi”ni benimsemiştir. Ancak bu tutum beraberinde birçok sıkıntıyı da getirmiştir. Çünkü aynı ekol içerisinde birinin muttarid olarak gördüğü bir kullanımı başkası şaz olarak değerlendirebilmektedir. Örneğin, Basra ekolü arasında yaygın olan görüş ك harficerinin zamire bitişmesinin caiz olmamasıdır.⁷ Ancak bu kullanımın şiirdeki örnekleri oldukça fazladır. Örneğin,

ولا تَرَى بَعْلًا وَلَا حَلَايَلًا ... كَهُ وَلَا كَهْنَ إِلَّا حَاطِلًا

*Erkek eşek ile dişi eşek kadar eşini başkasından sakınanı göremezsin.*⁸

Sibeveyhi ك harficerinin zamire bitişmesinin tamamen şiire özgü olduğunu nesirde caiz olmadığı görüşündedir. O, muhtemelen bu kullanımın له، لهن، gibi bir kullanıma benzetildiğini söylemiştir.⁹ Basralı dilcilerin de yaygın düşüncesi budur.¹⁰ Ancak Müberred (ö. 286/900) bu kullanımın kıyasa uygun olduğunu savunmuştur.¹¹ Basra ekolünün öncü isimlerinden Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) da aynı şekilde bazı fasih Araplardan مَا أَنَا كَأَنَّت وَلَا أَنتَ كَأَنَا “Ne ben senin gibiyim ne de sen benim gibisin.” tarzında kullanımlar duyduğunu belirtmiştir.¹² Dolayısıyla Basra ekolü arasında dilde var olan bir kullanımın nasıl değerlendirileceği konusunda metot birliği olmadığından neyin şaz olup neyin olmadığını tespit ederken de söz birliği bulunmamaktadır. Bu da şazzın en büyük yapısal sorunudur.

⁷ Ebu Hayyan Endülüsî, *et-Tezyil ve't-Tekmil fi Şerhi't-Teshil*, thk. Hasan Hindavi (Dımaşk: Darü'l-Kalem, 1998), 11/256.

⁸ Muhammet bin Abdülmünim Cevceri, *Şerhu Şüzuri'z-Zeheb fi Marifeti Kelami'l-Arab*, thk. Nevaf bin Ceza (Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2004), 2/559.

⁹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/384.

¹⁰ Abdülkadir Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbabi Lisani'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1997), 10/197.

¹¹ İbrahim bin Musa Şatibi, *el-Makasidü's-Şa'fiye fi Şerhi'l-Hülasati'l-Kâfiye*, thk. Muhammet bin Abdurrahman Şekir (Mekke: Mahedü'l-Buhusi'l-İlmiyye ve İhyai't-Türasi'l-İslami (Mekke Ümmül-kura Üniversitesi), ts.), 3/583.

¹² Şatibi, *el-Makasidü's-Şa'fiye*, 3/582.

Şazın Arap dilinde görülme nedenleri incelendiğinde; kolaylaştırma (tahfiflik), çok kullanım (kesretiistimal) dilde karışıklığı önlemek (refu'l-iltibas), şiir zarureti (zaruratü's-şiiriyye), dilsel kalıntılar, dilde ortaya çıkan yeni kullanımlar, farklı lehçelere ait kullanımlar ve son olarak Arap dil kurallarına aykırı olan şaz kıraatler gibi başlıklar karşımıza çıkmaktadır. Bunlar arasında şazın en sık görüldüğü yerler şiirdeki şaz kullanımlardır. Şiirlerde Arap dil kurallarına aykırı çok sayıda kullanımın bulunması dilcilerin şiire özgü bir anlayış geliştirmelerine sebebiyet vermiştir. Bunun neticesinde dilciler “zarurat/zarair (ضُرُورَات/ضَرَائِر)” (zaruretler) “ruhas, cevazat/icazat” (ruhsatlar, caizler) gibi isimler altında bu ihlalleri incelemiş ve şiire özgü bir anlayış geliştirmişlerdir. Arap dil kurallarının en önemli kaynağının şiir olması aynı zamanda bu kuralların en çok da şiirde terk edilmesi Arap grameri açısından anlaşılması güç konulardan biridir.

Arap dilinde neredeyse her kurala aykırı şaz bir kullanım bulunmaktadır. Nahivciler bu kural dışı kullanımlar karşısında farklı tavırlar sergilemişlerdir. Bazen nahivciler bu kullanımlara şaz demekle yetinmiş bazen de bunları mantıklı bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. Bu türden tasarrufların ardında Arap dil kurallarını sağlamlaştırma ve genelleştirme kaygısının olduğu görülmektedir.¹³ Klasik dönem dilcileri genelde şaz bir kullanımı çözümlemeye çalıştıklarında “Bunu kolay kılan şudur” gibi ifadelerle bu aykırı kullanımın aslında anlaşılabilir bir durum olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Böylelikle dilde yapılan bir hatanın tamamen reddedilmesi yerine o kullanımın anlaşılabilmesini amaçlamışlardır.

1. Konu ve Kapsam

Çalışmanın birinci bölümünde Arap gramerinin iki ana dalı olan nahiv ve sarf ilimleri tanıtılmıştır. Ayrıca bu iki ilmin neden ortaya çıktığı ve kurucularının kim olduğuna değinilmiştir. Arap gramerinin tarihsel seyri anlatılırken nahvin doğuşundan önceki dönem ve nahvin doğduğu dönem şeklinde iki dönemden bahsedilmiştir. Ancak nahiv ilminin doğuşundan sonraki aşamalara değinilmemiştir. Zira çalışmanın konusunu oluşturan kural dışı kullanımlar aynı zamanda nahvin doğuşuna sebep olan lahn ile yakından ilgili olduğundan nahvin nasıl ortaya çıktığı konusu önem arz etmektedir. İslam'dan önce Arapların dil eğitimine kısaca değinilmiş nahvin doğuşu ile yetinilmiş sonraki evrelerinden bahsedilmemiştir. Arap gramerinin doğuşunda lahnın rolü ayrıca detaylı bir şekilde incelenmiştir. Zira lahn ile şaz kavramları birbirlerine yakın anlamlar ifade etmektedir.

İkinci bölümde şaz kavramının sözlük ve terim anlamları verilmiş ve kısımlarından bahsedilmiştir. Şaz konusu ile ilgili em önemli meselelerden biri olan dilde şazın görülme nedenleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu konu sekiz baş-

¹³ Ahmet bin Muhammet Abdülfettah Hüseyin, “Teshilü's-Şüzuzi'n-Nahv ve's-Sarf min Mesailihi ve Müsevvegatih”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabîyye bi'l-Menüfiyye* 35 (2020), 1505.

lıkta incelenmiştir. Bunlar; dilde kolaylık sağlama, yaygın kullanım, karışıklığı önlemek, şiir zarureti, dilsel kalıntılar, dilde ortaya çıkan yeni kullanımlar, diğer lehçelere ait kullanımlar ve şaz kıraatlerdir. Her bir başlık bolca şiir örnekleriyle izah edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise şazla ilgili diğer bir önemli konu olan dилcilerin şazza yaklaşımı detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Burada dилciler Basra ve Kûfe ekolü olmak üzere iki ekol altında incelenmiştir. Ayrıca dилcilerin şaz kullanımlara sundukları çözümler de yine bolca örnek verilmek suretiyle izah edilmiştir.

2. Amaç ve Önem

Bilindiği gibi Arap grameri esnek bir yapıya sahiptir. Neredeyse her kuralında farklı görüşler ve yaklaşımlar bulunmaktadır. Bununla birlikte nahiv ve sarf ilimlerinin tespit ettiği kurallara uymayan ve bu kurallara aykırılık teşkil eden çok sayıda kullanım bulunmaktadır. Bu araştırma, kurallara aykırı görünen bu kullanımların neler olduğunun tespit edilip anlaşılması ve bu kullanımlara karşı dилcilerin geliştirdikleri argümanların ortaya konulması noktasında büyük önem taşımaktadır. Ayrıca Türkçede yazılmış bu detaylara sahip başka bir çalışmanın bulunmaması çalışmaya ayrı bir anlam yüklemektedir. Bu çalışmanın, okuyucuların zihinlerinde Arap gramerine dair yeni ufuklar açması, anlaşılamayan noktaları aydınlatması ve Arap gramerinin bilinmeyen yönlerini ortaya çıkarması hedeflenmektedir.

3. Yöntem

Arap gramerindeki kural dışı kullanımlar tespit edilirken klasik kaynaklarda şaz ve şaz ile yakın anlamda kullanılan kabih/قبيح, redi/ردىء, merdud/مردود daif/ضعيف gibi kavramlar taranarak her bir dилcinin bu kavramları nasıl kullandığı tespit edilmiştir. Bu bilgiler sistematize edilerek başlıklar altında bir araya getirilmiştir. Yararlanılan kaynakların büyük bölümünü klasik eserler oluşturmaktadır. Ayrıca şaz konusunda yurt içi ve yurt dışında yapılan çalışmalar da incelenmiş onların konuyu ele alış biçimleri karşılaştırılarak bir sonuç elde edilmiş ve çalışma bu sonuca göre dizayn edilmiştir.

Çalışmada şaz konusu genelde Basra ve Kûfe ekolünün yaklaşımları ekseninde şekillendirilmiştir. Basra ekolünün şaz dediği bir kullanıma Kûfe ekolünün ne dediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Her konuda ayet ve şiirden çokça örnek verme yoluna gidilmiştir. Ancak ayet ve şiir örneği bulunmayan bir konuda nesirden örnek verilmiştir.

4. Şazla İlgili Literatür

Arap grameri alanında yazılan klasik eserler tarandığı zaman şaz kavramının sıklıkla kullanıldığına rastlamak mümkündür. Özellikle Sibeveyhi'nin *el-Kitab* adlı

eserinde kural dışı kullanımları tanımlamak için birçok yerde kullandığı bu kavram sonraki dilciler tarafından da aynı amaçla kullanılmıştır. Ancak klasik eserler arasında şaz kullanımların derlenip toplandığı bir eser bilindiği kadarıyla bulunmamaktadır.

Arap gramerinde şaz kullanımlar üzerine yapılan güncel çalışmalardan bazıları şunlardır:

1. *eş-Şaz fi'n-Nahv ve's-Sarf*

Atıyye Muhammet Atıyye Abdullah'ın hazırladığı bu tez, Arap gramerindeki şazların tespiti ve tertibi konusunda yapılmış en detaylı çalışmalardan biridir. Yazar, tezine sema (Araplardan duyulan kullanımlar) kavramını tanıtarak başlamıştır. Zira şaz kullanımlar sema ile doğrudan ilgili olduğundan semanın anlaşılması önem arz etmektedir.

Yazar, tezini dört bölüm altında incelemiştir. Birinci bölümde şazza ve kısımlarına, ikinci bölümde dilcilerin şazza yaklaşımına, üçüncü bölümde nahiv kurallarındaki şazlara, dördüncü bölümde ise sarf kurallarındaki şazlara değinmiştir. Çalışma son derece kapsamlı olmasının yanı sıra müpteda, haber, fail ve tasgirde şaz gibi bir taksime girmesi yoğun bir tafsilatı beraberinde getirmiş ve şazın dilde varoluş nedenlerini sönük bırakmıştır. Bizim çalışmamızda ise bu tafsilat terk edilmiş ve dilde görülen şazlar sebepleriyle kategorize edilerek hem şazın daha iyi anlaşılması hem de şazın varlığının doğru tespit edilmesi amaçlanmıştır.

2. *eş-Şahidü'n-Nahvî: eş-Şaz ve'z -Zarure fi Kitabi'l-Usul li İbni's-Serrac*

Muhammet Ahmet Abdullah Müseyidin tarafından kaleme alınan bu tez, İbnü's-Serrac'ın şazlara yaklaşımına yer veren spesifik bir çalışmadır. Konular, İbnü's-Serrac'ın "müpteda ve haberdeki şazlara yaklaşımı" şeklinde kategorize edilmiştir. Onun görüşlerinin yanı sıra diğer dilcilerin de görüşlerine yer verilmesi ve bu görüşler arasında kıyas yapılması çalışmayı değerli kılmaktadır.

3. *eş-Şazzü's-Sarfi fi Kitabi Sibeveyhi*

Müfrih bin Sadun tarafından kaleme alınan bu makale, Sibeveyhi'nin şazza yaklaşımına kısa bir şekilde değindikten sonra onun sarf kurallarına aykırı gördüğü kullanımlar yine onun tertibine göre verilmiştir. Ayrıca konu hakkında diğer dilcilerin görüşlerine de yer verilmesi ve bu görüşler arasında kıyas yapılması eseri kıymetli kılmaktadır.

4. "Tatbikatu'l-İttirad ve's-Şüzuz İnde Ebi'l-Berekat el-Enbari min Hilali Kitabihî el-İnsaf"

Dakuri Masiri tarafından kaleme alınan bu makale, Kemalettin Enbari'nin şazza yaklaşımını konu edinmiştir. Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf* adlı eseriyle Basra ve Kûfe dilcileri arasındaki tartışmalı meseleleri detaylı bir şekilde ele aldığından onun şazza yaklaşımı oldukça değerlidir. Zira o hem iki ekolün ihtilaflarına hem de ileri sürdükleri delillere büyük oranda hâkim bir dilcidir.

5. “Arap Gramerinde Şaz Olgusu”

Ethem Demir tarafından kaleme alınan bu çalışma, şaz zı beş başlık altında incelemiştir. Şaz ve şaz zı zıddı muttaridin tanımını yaptıktan sonra şaz zı kısımlarına, nedenlerine ve şaz konusundaki ihtilaflara kısaca değinmiştir. Bu çalışma, makale formatında yazıldığı için oldukça muhtasardır. Yazar şaz zı ortaya çıkma nedenleri olarak tahfif (kolaylaştırma), refu'l-iltibas (karışıklığı ortadan kaldırma), kesretü'l-istimal (yoğun kullanım), zaruratü'ş-şiiyye (şiiirdeki zorunlu durumlar), el-hamlu ala'l-mana (manaya atfetme), el-hamlu ala'n-nazir (benzerlerine atfetme) ve el-hamlu ala lügati gibi sebepleri saymış ancak bu sebeplerden sadece tahfif ve refu'l-iltibas konularını incelemiştir. Ancak şaz zı en önemli sebeplerinden biri olan şiiir zarureti ayrı bir başlık ayrılmamıştır. Ayrıca şaz ile ilgili diğer bir konu olan dılcilerin şaz kullanımlara sundukları çözümlere de değinilmiştir.

6. “Kıraat İlminde Şaz Kavramı”

Mehmet Dağ tarafından kaleme alınan bu çalışma, şaz kavramını dılsel açıdan da incelemektedir. Zira kıraatlerin dılsel bir olgu olup dılin kurallarına kaynaklık etmesi ve kıraat âlimlerinin birçoğunun aynı zamanda dılcı olması gibi nedenler, kıraat ile Arap gramerinin iç içe geçmiş iki ilim dalı olmasına neden olmuştur. Yazar, kıraatlerdeki şaz kavramını incelerken dıilde şaz zı ortaya çıkma sürecine ve dılcilerin şaz zı yaklaşımına değinmiştir. Konu ile ilgili verimli tespitler yapan bu çalışma Arap gramerindeki şaz zı anlaşılmasına büyük katkı sunmaktadır.

Yukarıdaki çalışmalar dıışında birçok dılcinin şaz zı yaklaşımını konu alan spesifik eserler de vardır. Bu çalışmalar daha çok tek bir dılcı üzerine yoğunlaştığı için şaz zı bir bütün olarak değerdendirme imkânı vermemektedir. Bu çalışmalar arasında kendi çalışmamıza en yakın gördüğümüz Atıyye Muhammed'in *eş-Şaz fi'n-Nahv ve's-Sarf* adlı doktora tezidir. Ancak bu tez; klasik eserlerdeki gibi şaz zı, nahiv ve sarf konularına göre tertip ederek incelemesi, modern dönem dılcilerinin şaz ile ilgili görüşlerine pek yer vermemesi ve dılcilerin şaz kullanımlara sundukları çözümlerden bahsetmemesi ile çalışmamızdan farklılaşmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP GRAMERİ VE TARİHİ GELİŞİMİ

Arap grameri, Arapça dilbilgisinin kurallarını ve yapılarını inceleyen bir disiplindir. Arap grameri konuları, Arapçanın dilbilgisi yapısı ve cümle yapısı üzerine odaklanır. Konuları arasında şunlar yer almaktadır:

a) Sözcük Çeşitleri: Arap dilinde isim, fiil, harf/edat gibi sözcük türleri bulunur. Arap grameri, bu sözcük türlerinin özelliklerini ve kullanımlarını inceler.

b) Kelime Yapısı: Arapçada kelime yapısı, üç harfli köklerin (matar/mazi) çekim ekleri ile birleştirilmesiyle oluşur. Arap grameri, bu çekim eklerinin yapısını ve kullanımlarını inceler.

c) Cümle Yapısı: Arapça cümle yapısı, özne-fiil-nesne yapısına dayanır. Arap grameri, cümle yapısı içindeki öğelerin kullanımını, sıralamasını ve çeşitlerini inceler.

d) Çekim: Arap dili ıstıkak esasına dayalı bir dildir. Bu yolla Arap grameri, bir kelimedenden farklı kelimelerin nasıl türetildiğini tespit edip kurala bağlamaktadır.

e) İsimlerin Çekimi: Arap grameri, isimlerin çekimlerini ve bu çekimlerin kullanımını inceler. İsimlerin çekimleri, cinsiyet, sayı, durum, belirtili-belirtisiz olma ve cümle içindeki kullanımına göre değişir.

f) Fiillerin Çekimi: Arap grameri, fiillerin çekimlerini ve bu çekimlerin kullanımını inceler. Fiillerin çekimleri, zaman, şahıs, sayı ve cinsiyet gibi özelliklere göre değişir.

g) Cümle Yapısı ve Cümleler Arası İlişkiler: Arap grameri, cümle yapısı içindeki öğelerin kullanımını ve sıralamasını ve cümleler arası ilişkileri de inceler.

h) Metin Çözümleme: Arap grameri, Arapça metinlerin çözümlemesini de içerir. Buna, metindeki sözcüklerin çekimleri, cümle yapısı ve cümleler arası ilişkilerin analizi de dâhildir.

Arap gramerinin tarihi, Arapçanın ortaya çıkışı ve gelişimiyle bağlantılıdır. İslam'ın zuhuruyla birlikte daha da yaygınlaşmıştır.

Arap grameri tarihine bakıldığında bir disiplin olarak hicri 2. yüzyılda ele alındığı görülmektedir. Bu dönemde, Arapçanın dilbilgisi yapısı ve cümle yapısı üzerine ilk çalışmalar yapılmıştır. Arap dilbilimcileri, Arapçanın diğer dillere göre farklı özelliklerini ve yapılarını inceleyerek Arap gramerinin kurallarını oluşturmuşlardır. İslam dünyasındaki bilim ve kültür hareketleriyle birlikte, Arapçanın dilbilgisi yapısı ve cümle yapısı üzerine daha kapsamlı çalışmalar yapılmıştır. Özellikle Abbasiler döneminde, Arap grameri üzerine birçok eser yazılmıştır.

Arap grameri iki ana ilmî disiplinden oluşmaktadır. Bunlar nahiv (sentaks) ve sarf (morfoloji) ilimleridir. Nahiv ilmi, cümlelerin nasıl kurulduğunu, cümle öğelerinin (özne, fiil, nesne vb.) görevlerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini inceler. Ayrıca, cümlelerin çeşitli türleri (basit, bileşik, şart, ceza, irapta mahalli olan/olmayan cümleler vb.) de nahiv ilminde incelenir. Sarf ilmi ise Arap dilinde kelime köklerinin çekimlerini ve yapısını inceleyen bir disiplindir.

1. Nahiv İlmi

Nahiv ilmi, Arap dilinin gramerini ve cümle yapısını incelemeye yönelik çalışmaların tarihsel bir birikimi sonucunda ortaya çıkmıştır. İslam öncesi dönemde Arap dilinde yazılı kaynakların azlığı ve dilbilimsel çalışmaların yapılmaması nedeniyle, nahiv ilminin kökeni hakkında tam bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak İslamiyet'in ortaya çıkmasıyla birlikte, Arap dili ve edebiyatına dair çalışmalar hız kazanmıştır.

İlk dönemlerde Arap dilbilimcileri, Arap edebiyatındaki şiir ve nesir örneklerini inceleyerek dilin gramer yapısını ortaya koymaya çalışmışlardır. İslam'ın altın çağı olarak adlandırılan Abbasi dönemi, nahiv ilminin gelişimi açısından önemli bir dönemdir. İlk nahiv çalışmaları, Basra ve Kûfe gibi şehirlerde yapılmıştır. Bu dönemde, birçok önemli nahivci yetişmiş ve nahiv ilmi, farklı okullar ve akımlar arasında tartışılmıştır. Özellikle Basra, Kûfe ve Bağdat okulları arasında yapılan tartışmalar, nahiv ilminin daha da gelişmesine ve derinleşmesine katkı sağlamıştır. Bu şehirlerde yetişen Arap dilbilimcileri, Arap dilinin gramer kurallarını sistematik bir şekilde incelemişlerdir. Bu çalışmaların en önemlileri arasında Halil bin Ahmet'in *Kitabü'l-Ayn* ve Sibeveyhi'nin *el-Kitab* adlı eserleri yer alır. Halil bin Ahmet, Arap dilindeki kelimelerin köklerini ve anlamlarını incelemiş ve bir sözlük oluşturmuştur. Sibeveyhi ise Arap dilindeki gramer kurallarını sistemli bir şekilde açıklamıştır. Sibeveyhi'nin eseri, Arap dili ve edebiyatı alanında uzun yıllar boyunca temel bir kaynak olarak kullanılmıştır.

Nahiv ilminin tarihsel gelişimi, İslam dünyasındaki dilbilim çalışmalarıyla paralel bir şekilde ilerlemiştir. Nahiv ilmi, Arap dilinin zenginliği ve esnekliği nedeniyle İslam dünyasında önemli bir yere sahip olmuştur. Nahiv ilminin gelişimi, Arap edebiyatının ve dilinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

1.1. Nahiv İlminin Kavramsal Çerçevesi

1.1.1. Nahvin Sözlük Anlamı

Nahiv kelimesi نَحْوُ fiilinin mastarı olup birçok farklı anlam için kullanılan müşterek bir yapıya sahiptir. Nahiv kelimesi için sözlüklerde aşağıdaki anlamlar verilmiştir:

a) Tahrif etme, bozma, aslını değiştirme

Bu anlamıyla نَحَا fiili حَرَفَ “yonttu” fiili ile eş anlamlıdır. Nahiv âlimine التَّحْوِي denmesinin nedeni de bu anlam ile ilgilidir. Zira o, kelamı merfu, mansup, mecrur, meczum yapmak sureti ile adeta onu yontup aslını değiştirmekte ve ona yeni bir şekil kazandırmaktadır.¹

b) Kastetmek/yönelmek

نَحَا fiili bu anlamıyla قَصَدَ “yönelme” fiili ile eş anlamlıdır. نَحَوْتُ نَحْوَهُ ifadesi “Onu kastettim, ona yöneldim” anlamındadır.² Nahiv ilminin bu adı alması da bu anlam ile ilgilidir. Nitekim Hz. Ali, Ebü'l-Esvet'e “İnsanların dili bozuldu. İraba dair bir şeyler yaz” diye emredince o da irap ile ilgili bir takım temel bilgiler yazıp halka sunmuş ve أُنْحَ نَحْوَهُ “Bu kurallara doğru yönelin” demiştir. Onun bu ifadesi kendisinden önce irap diye isimlendirilen kurallar için yeni bir tabire dönüşmüştür.³

Bu anlam ile ilgili diğer bir görüş ise nahiv ilminin amacının قَصْدُ الصَّوَابِ “Doğru olana yönelmek” olduğundan kendisine bu ismin verilmiştir.⁴

c) Bakışlarını çevirmek

نَحَا fiili bu anlamıyla صَرَفَ fiiliyle eş anlamlıdır. نَحَا بَصَرَهُ “bakışlarını çevirdi” anlamındadır. Accac'a (ö. 97/715) ait olan şu şiirde bu anlamda ile kullanılmıştır:

لَقَدْ نَحَاهُمْ جَدُّنَا وَالتَّاجِي

*Atalarımız gözlerini onlara çevirdi ve gözlerini (onlara) dikenler.*⁵

d) Uzaklaştırmak/ayrı koymak

نَحَى fiili elifmaksureli olup bu anlamıyla بَاعَدَ fiili ile eş anlamlıdır. نَحَيْتُهُ فَتَنَحَّ “Uzaklaştırdım o da uzaklaştı” anlamındadır. Zürrümme'ye (ö. 117/735) ait olan şu şiirde bu anlamda kullanılmıştır:

أَلَا أَتَاهَذَا الْبَاخِعُ الْوَجْدِ نَفْسَهُ ... لِشَيْءٍ تَحْتَهُ عَنْ يَدَيْهِ الْمَقَادِرُ

*Ey! yazgısının ellerinden uzaklaştırdığı şeye tutkusu, onu öldüren kişi.*⁶

e) Yan/taraf

نَحْوًا kelimesi bu durumda عِنْدَ kelimesi gibi zarfimekân anlamındadır. Şu şiirde bu anlamda kullanılmıştır:

¹ İbni Manzur, *Lisanü'l-Arab*, thk. Emin Muhammet Abdülvahhab - Muhammet Sadık Ubeydi (Beyrut: Daru Sadır, ts.), “nhv”, 15/310.

² Halil bin Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, “nhv”, 3/302.

³ Abdülkerim bin Muhammet Semani, *el-Ensab*, thk. Abdurrahman bin Yahya (Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ts.), 13/49.

⁴ İbni Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, thk. Remzi Münir Balebekki (Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 1987), “nhv”, 1/575.

⁵ İbni Side, *el-Muhkem ve'l-Muhiti'l-Azam* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), “nhv” 4/21.

⁶ Muhammet bin Ahmet Ezherî, *Tehzibü'l-Lüga*, thk. Muhammet İvaz Murib (Kuveyt: Darü'l-Hidaye, 1965), “nhv”, 5/163.

يَجِدُوا بِهَا كُلَّ فَتَى هَيَّاتٍ ... وَهِنَّ نَحْوَ الْبَيْتِ عَامِدَاتٍ
Onlara doğru her genç buraya gel' diye bağırır.
Onlar ise evin yanında dikilip dururlar.⁷

f) Benzer/gibi

نَحْوُ kelimesi bu durumda مِثْل kelimesi ile eş anlamlıdır.

نَحْوُ kelimesi bu sayılan manalar dışında çeşit, miktar, taraf/yön ve grup/kabile gibi anlamlara da gelmektedir. Bu manalardan birçoğunu klasik nahiv kitaplarındaki şu şiir içermektedir:

نَحُونَا نَحْوُ دَارِكَ يَا حَبِيبِي ... لَقَيْنَا نَحْوَ أَلْفٍ مِنْ رَقِيبٍ
وَجَدْنَاهُمْ مَرِيضًا نَحْوَ كَلْبٍ ... تَمَنَّوْنَا مِنَّا نَحْوًا مِنْ زَبِيبٍ
وَهُمْ مِنْ نَحْوِ عَبَادِ الصَّلَيبِ ... نَحَوْتُ خُلْدِي لَكَ يَا حَبِيبِي

Ey kıymetlim! Senin evinin tarafına yöneldik. Bin kadar nöbetçi ile karşılaştık.

Onları köpekler gibi hasta bulduk. Bizden bir tür kuru üzüm istediler.

Onlar haça tapan bir kabiledendi. Ey kıymetlim! Ben de kalbimi sana çevirdim.⁸

1.1.2. Nahiv ve Lahn Kavramları Arasındaki İlişki

Nahiv kelimesinin terim anlamından bahsetmeden önce aralarında yakın bir ilişki bulunan lahn/لَحْن kelimesine değinmek gerekmektedir. Bu noktada Basra ekolünün meşhur dircisi Ebu Sait Sirafi'nin (ö. 368/979) şu açıklaması önem arz etmektedir: "Ben lahnın ne olduğunu öğrendikten sonra nahvin ne olduğunu anlayabildim. Lahn dilde hata yapmak iken nahiv ise dili doğru kullanmaya yönelmektir."⁹ Sirafi'nin bu açıklamasında, nahiv ile lahn kavramlarının birbirine zıt iki hususu temsil ettiğine ve nahvin dildeki lahnı ortadan kaldırmak için inşa edilen ilmî bir disiplin olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Nahiv ile lahn kavramlarının aralarındaki ilişki İshak bin İbrahim el-Verrak el-Mervezi'ye (ö. 286/899) ait olan şu şiirde de vurgulanmaktadır:

النَّحْوُ يَنْسُطُ مِنْ لِسَانِ الْأَلْكَنِ وَالْمَرْءُ تُعْظِمُهُ إِذَا لَمْ يَلْحَنِ
فَإِذَا طَلَبَتْ مِنَ الْعُلُومِ أَجَلَهَا فَأَجَلَهَا مِنْهَا مُقِيمُ الْأَلْسَنِ
لَحْنُ الشَّرِيفِ يُزِيلُهُ عَنْ قَدْرِهِ وَتَرَاهُ يَسْقُطُ مِنْ لِحَاطِ الْأَعْيُنِ
وَتَرَى الْوَضِيعَ إِذَا تَكَلَّمَ مُعَرِّبًا نَالَ الْمَهَابَةَ بِاللِّسَانِ الْأَلْسَنِ

Nahiv kekemeyi kolayca konuşturur ve kişiyi lahn yapmadıkça yüceltir.

İlimlerin en yücесini istersen, en yücесi dilleri düzeltendir.

⁷ İbni Side, *el-Muhkem ve'l-Muhitü'l-Azam*, "nhv", 4/20.

⁸ Abdullah bin Ahmet Fakihi, *Şerhu Kitabı'l-Hudud fi'n-Nahv*, thk. Ramazan Ahmet Dümevri (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 51.

⁹ Abdurrahman bin Abdullah Süheyli, *er-Ravzü'l-Ünüf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li-İbni Hişam* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1412), 6/312.

*Lahn, şerefliğin değerini düşürür. Ayrıca onun gözden düştüğünü de görürsün. İraba uygun konuştuğunda değersiz olanın ise heybet kazandığını görürsün.*¹⁰

1.1.3. Lahnın Tanımı

Mütekaddim ulemaya göre *lahn* kavramının “dilde hata yapma” anlamı dışında altı farklı anlamı daha vardır. Şu beyit lahnın manalarını bir araya getirir.

أَنَّ لِلْحَنِ سَبْعَةَ مَعَانٍ: الْغِنَاءُ وَاللُّغَةُ وَالْحِطَاءُ فِي الْإِعْرَابِ وَالْمَيْلُ وَالْفِطْنَةُ وَالتَّعْرِضُ وَالْمَعْنَى.

*Lahnın yedi anlamı vardır. Nağme, lügat, ırapta hata, meyil, zekâ, işaret ve mana.*¹¹

Bu manalara kısaca değinmekte fayda vardır.

a) Nağme, Ezgi ve Teganni

Lahn kelimesi bu manada kullanıldığında çoğulu الْحَانُ ve لَحُون şeklinde gelir.

اَقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِلُحُونِ الْعَرَبِ كِرَااتِنْدِ نَاغْمَةٍ يَافَى كِرَااتِنْدِ لَحْنٍ فِي قِرَاءَتِهِ
“Kur’an’ı Arap sesi ve nağmeleri ile okuyun.”¹² şeklinde geçmektedir.¹³

b) Lügat ve Dil

Lahn kelimesinin *lügat/dil* anlamında kullanılmasına genelde Hz. Ömer’e ait olan şu söz örnek olarak verilmektedir: تَعَلَّمُوا السُّنَّةَ وَالْفَرَائِضَ وَاللَّحْنَ كَمَا تَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ “Kur’an’ı öğrendiğiniz gibi, sünneti, feraizi ve Arap dilini de öğrenin.” Âlimler buradaki lahn kelimesinin dil ve lügat anlamına geldiğini söylemektedirler.¹⁴ أَنَّ الْقُرْآنَ
نَزَلَ بِلَحْنِ قُرَيْشٍ “Kur’an Kureyş lügati ile inmiştir.”¹⁵ hadisinde de bu anlamda kullanılmıştır. Her iki rivayette de lahn kelimesi *lügat/dil* anlamında kullanılmıştır.

Ebu Meysera (ö. 63/683) فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ “Biz de üzerlerine Arim selini gönderdik.”¹⁶ ayetini tefsir ederken الْعَرِمِ kelimesi için الْمُسْتَاةَ بِلَحْنِ الْيَمَنِ “Yemen dilinde set, baraj demektir.” şeklinde açıklamıştır.¹⁷ Bu açıklamasında Ebu Meysera’nın lahnı, dil/lügat anlamında kullandığı görülmektedir.

Lahn kelimesinin dil/lügat anlamında kullanılmasına şu beyit de örnektir:

بَاتَا عَلَى غُصْنٍ بَانٍ فِي دُرَى فَتَنٍ ... يُرِيدَانِ لَحُونًا ذَاتَ أَلْوَانٍ

¹⁰ İbni Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbar* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/172.

¹¹ Muhammet Murtaza Zebidi, *Tacü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, thk. Heyet (Kuveyt: Darü'l-Hidaye, 1965), “lhn”, 13/379.

¹² İbni Manzur, *Lisani'l-Arab*, “lhn”, 13/379.

¹³ İbni Hacer Askalani bu hadisin münker olduğunu belirtmiştir.

¹⁴ Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihaye fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Tahir Ahmet Zavi (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 4/241.

¹⁵ Zebidi, *Tacü'l-Arus*, “lhn” 36/105.

¹⁶ Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim* (İstanbul: İslam Mecmuası Yayınları, 1985), Sebe, 34/16.

¹⁷ Ebubekir İbnü'l-Enbari, *Kitabü'l-Ezded*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987), 240.

*Sorkun ağacının dallarında geceledi çift kumrular
Terennüm ederek çeşit çeşit nağmeler ve şarkılar*¹⁸

Zeydül-Hayl (Zeydül-Hayr) da (ö. 9/630) şiirinde lahn kelimesini dil anlamında kullanmıştır:

وَقَوْمٌ لَّهُمْ لَحْنٌ سَوَى لَحْنِ قَوْمِنَا ... وَشَكْلٌ، وَبَيْتُ اللَّهِ، لَسْنَا نَشَاكِلُهُ
Bir kavim ki ne lehçeleri benzer lehçemize
Kâbe'ye yemin olsun ne de şekilleri şeklimize.¹⁹

c) Zekâ ve Dahilik

Bu anlamda kelime اللَّحْنُ şeklinde kullanılır. رجل لَحْنٌ veya رجل لَحِنٌ ifadesi *zeki adam, dahi adam* anlamına gelir. Bazıları lahn kelimesindeki ح harfi sakın olduğunda, kelime *hata* anlamına gelmekte, esreli لَحِنٌ olduğunda ise *zekâ* anlamına gelir demektedirler. İbnü'l-Arabi (ö. 231/846) ise “ح harfi ister sakın ister esreli olsun, her iki hâlde de hata ve zekâ manaları için ortak kullanılır.” demiştir.²⁰

Lebid bin Rebia'ya (ö. 41/660) ait olan ve bir kâtibi övdüğü şu beyitte de lahn kelimesi, zekâ anlamında kullanılmıştır:

مَتَّعِدٌ لَحْنٌ يُعِيدُ بِكَفِّهِ ... فَلَمَّا عَلَى غُسْبٍ، ذُبُلْنِ، وَبَانَ
İşin ustasıdır, zekidir, kalem oynatır eliyle
Kurumuş hurma ve sorkun lifleri üzerinde.²¹

İbni Ahmer de (ö. 75/694) yazdığı bir sahifeyi methederek şu beyti zikretmiştir:

وَتَعْرِفُ فِي عَوَانِهَا بَعْضَ لَحْنِهَا ... وَفِي جَوْفِهَا صَمْعَاءُ تَبْلِي النَّوَاصِيَا
Sen (sahifemin) dışından bile tanırsın zekâsını. İleri gelenleri bile susturur içindeki de-
hası²²

Lahn kelimesinin zekâ anlamında kullanılmasına en bariz örnek şu hadistir:

إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ اللَّحْنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ. وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَقْضِي لَهُ عَلَى
نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ

“Siz davalarınızı bana sunuyorsunuz. Ama bazılarınız delillerini daha zekice savunabilir. Ben de bir beşerim. Ancak duyduğum kadarıyla hüküm verebilirim. Şunu bilin ki; her kime kardeşinin hakkından bir şey veririm, onun için ateşten bir parça koparıp vermiş olurum.”²³

¹⁸ Muhammet bin Ahmet Kurtubi, *el-Cami li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Berduni (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 17/178.

¹⁹ İbni Manzur, *Lisani'l-Arab*, “lhn”, 13/380.

²⁰ Zebidi, *Tacü'l-Arus*, “lhn” 36/105.

²¹ Lebid bin Rebia, *Divanü Lebid bin Rebia* (Beyrut: Darü'l-Marife, 2004), 132.

²² İbni Kuteybe, *el-Meani'l-Kebir fi Ebyati'l-Meani*, thk. Abdurrahman bin Yahya (Beyrut: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye/Haydarabad, 1949), 328.

²³ Müslim bin Haccac, *el-Camiu's-Sahih*, thk. Ebu Nimetullah Muhammet Şükri bin Hasan Ankaravi (Türkiye: Darü't-Tıbaati'l-Amire, 1334), 5/128.

Hadiste de lahn kelimesi, delilini zekice ve dahice savunma anlamında kullanılmıştır.²⁴

Lahn kelimesinin bu mana ile bağlantılı diğer bir anlamı ise “isabetli ve doğru” konuşmaktır. Ebu Amr Şeybani’ye (ö. 213/828) ait olan şu beyitte lahn kelimesi bu anlamında kullanılmıştır:

مَنْطِقٌ صَائِبٌ وَتَلَحُّنٌ أَحْيَانًا... وَخَيْرُ الْحَدِيثِ مَا كَانَ لَحْنًا

Sözün yerli yerinde imalı konuşur bazen

*Sözün en hayırlısı imalı olanıdır zaten.*²⁵

Kişi doğru konuştuğunda فَهُوَ لَحِيْنٌ, hatalı konuştuğunda ise فَهُوَ لَاحِيْنٌ denir. Bu yönüyle lahn kelimesi ezdaddandır.²⁶

d) İşaret ve İma

Lahn kelimesi bazen de işaret veya imalı konuşma anlamına gelir. Araplar sadece muhataplarının anlayacağı bir dil ile konuştuklarında لَحْنْتُ لِفُلَانٍ *Filana imalı konuştum* derler. Ayrıca imalı konuşan kişiye de فَهُوَ لَحِيْنٌ ifadesi kullanılır.²⁷

Lahn kelimesinin imalı konuşma anlamına gelmesine şu hadis örnek olarak verilebilir: Hz. Peygamber Hendek savaşında, Sad bin Muaz ile Sad bin Ubade’yi Benî Kurayza’yı kontrol etmeleri için gönderir. Onlara;

إِيْتِيَا بَنِي قُرَيْظَةَ، فَإِنْ كَانُوا عَلَى الْعَهْدِ فَأَعْلِنَا بِذَلِكَ، وَإِنْ كَانُوا قَدْ نَقَضُوا مَا بَيْنَنَا فَأَلْحِنَا لِي لَحْنًا أَعْرِفُهُ

“Benî Kurayza’ya gidin. Eğer aramızdaki anlaşmaya sadık iseler bize bildirin. Eğer değiller ise döndüğünüzde benimle imalı konuşun.”²⁸ der. Hz. Peygamber onlardan sadece kendisinin anlayacağı başkasının anlamayacağı şekilde konuşmalarını istemiş ve bunun için lahn kelimesini kullanmıştır. Zira o, gelecek olan haberin belki de düşmanların gücünden ve kuvvetinden bahsedebileceğini, Müslümanların bu durumdan olumsuz etkilenebileceklerini düşünerek, duyulmasını istememiş sadece kendisinin anlayacağı şekilde konuşmalarını istemiştir.²⁹

Kattal Kilabî’nin şu şiirinde de lahn kelimesi imalı konuşma anlamındadır;

وَلَقَدْ وَحَيْتُ لَكُمْ لَكَيْمًا تَفْهَمُوا... وَلَحْنْتُ لَحْنًا لَيْسَ بِالْمُرْتَابِ

*Anlayasınız diye size işaret ettim. Şüpheye yer bırakmayacak kadar da ima ettim.*³⁰

²⁴ İbnü’l-Esir, *en-Nihaye fi Garibi’l-Hadis ve’l-Eser*, 4/241.

²⁵ Ebubekir İbnü’l-Enbari, *Kitabü İzahil-Vakf ve’l-İbtida*, thk. Muhyittin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Mecmau’l-Lügati’l-Arabiyye, 1931), 1/19.

²⁶ Enbari, *Kitabü İzahil-Vakf ve’l-İbtida*, 1/19.

²⁷ İbnü’l-Esir, *en-Nihaye fi Garibi’l-Hadis ve’l-Eser*, 4/241.

²⁸ Müberred, *el-Kâmil fi’l-Edeb (fi’l-Lüga ve’l-Edeb ve’n-Nahv ve’t-Tasrif)*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Kahire: Darü’l-Fikri’l-Arabi, 1997), 3/229.

²⁹ Zebidi, *Tacü’l-Arus*, “lhn”, 36/103.

³⁰ Semin Halebi, *ed-Dürrü’l-Masun fi Ulumi’l-Kitabi’l-Meknun*, thk. Ahmet Muhammet Horat (Dımaşk: Darü’l-Kalem, ts.), 9/706.

e) Mana ve Mefhum

Lahn kelimesi bazen de *mana* ve *mefhum* anlamına gelmektedir. Ayrıca *ifade-nin* söyleniş biçimi, söylenme tarzı gibi anlamlar için de kullanılmaktadır. وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ “Ant olsun sen onları sözlerinin üslubundan da tanırsın.”³¹ ayetinde görüldüğü üzere lahn kelimesine *sözlerinin manasından, içeriğinden, söylenme tarzından* gibi manalar da verilmiştir.³²

f) Meyl

Lahn kelimesi aynı zamanda *meyl* anlamına gelmektedir. مَا تَلَحَّنْ إِلَيْهِ بِلِسَانِكَ sözü “Sözünle meylettiğin şey” anlamındadır.³³ Bazıları وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ ayetini “Sen onları sözlerinin meylettiği şeyden tanırsın” şeklinde yorumlamışlardır.³⁴ لَحْنٌ فِي كَلَامِهِ “Kelamında lahn yaptı” ifadesi الإعراب إلى الخطأ “iraptan hataya meyletti” anlamındadır.³⁵

e) Dilde Hatalı Kullanım

Lahn kelimesi çoğunlukla *dilde hata yapma* anlamında kullanılmıştır. Kendisi ile dil kurallarına aykırı şekilde konuşmak anlamı kastedilmektedir. Araplar, biri hatalı konuştuğunda أَلَحَّنَ فِي كَلَامِهِ “Kelamında hata yaptı.” derler.³⁶ Kûfeli şair Hakem bin Abdel’in (ö. 100/718) Basra valisini hicvettiği şu şiirinde olduğu gibi:

لَيْتَ الْأَمِيرَ أَطَاعَنِي فَشَفِيتُهُ ... مِنْ كُلِّ مَنْ يُكْنِي الْقَصِيدَ وَيَلَحَّنْ
Kurtarsaydım emiri, keşke nasihat alsaydı da benden
Kasidede ikfa³⁷, dilde hata yapan herkesten.³⁸

Lahn kelimesinin dilde hata yapmak anlamına geldiği diğer bir örnek ise hiciv şairi Yahya bin Nevel’in (ö. 125/743) Emevi valisi Halit bin Abdillâh Kasri’yi (ö. 126/743) hicvettiği şu şiirdir:

وَأَلَحَّنَ النَّاسَ كُلَّيْهِمُ النَّاسِ قَاطِبَةً ... وَكَأَنَّ يُوَلِّعَ بِالتَّشْدِيدِ فِي الْخَطْبِ
İnsanların, bütün insanların hepsinin en hatalı konuşanıdır o.
Hutbelerinde ağızını yayararak konuşmaya da pek düşkündür.³⁹

³¹ Çantay, *Kur’an-ı Hakim*, Muhammet 47/30.

³² İbnü'l-Esir, *en-Nihaye fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, 4/241.

³³ Halil bin Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, “lhn”, 3/229.

³⁴ Sahib bin Abbad, *el-Muht fî'l-Lüga*, thk. Muhammet Hasan Ali Yasin (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1994), “lhn” 3/102.

³⁵ Zemahşeri, *Esasü'l-Belaga*, thk. Muhammet Basil Uyuni's-Sud (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/163.

³⁶ Zebidi, *Tacü'l-Arus*, “lhn”, 36/105.

³⁷ İkfa: Şiirde kafiyelelerin son harflerinde görülen farklılıktır. Bk. Mecdi Vehbe - Kâmil Mühendis, *Mucemü'l-Mustalahatü'l-Arabiyye fî'l-Lüga ve'l-Edeb* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2. Basım, 1984), 57.

³⁸ Cahız, *Kitabü'l-Hayevan* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423), 1/163.

³⁹ Zemahşeri, *Rebiu'l-Ebrar ve Nususi'l-Ahbar (Fususi'l-Ahbar)* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlem li'l-Matbuat, 1412), 2/17.

Her iki şiirin de valilerin konuşmalarında hata yapmalarına vurgu yapılmıştır. Zira konuşmada lahn yapmak insanlar için büyük bir ayıp olarak kabul edilmektedir. Özellikle bu kusur toplumun ileri gelenlerinde kabul edilemez bir husustur. Şair, valinin azledilmesi için bu kusurunu dillendirmesi lahnın neredeyse affedilemez bir hata olduğuna işaret etmektedir.

Lahn kelimesinin vaz itibarıyla dilde hatalı kullanım anlamını taşıdığı ya da bu manayı daha sonra kazanmış olabileceği konusunda bazı fikir ayrılıkları vardır. Mütekkaddim âlimlerin tanımından lahn kelimesinde hatalı kullanım manasının evvelden beri bulunduğu anlaşılmaktadır. İbni Faris (ö. 395/1004) ise farklı olarak lahn kelimesinin bu yönüyle dilde sonradan ortaya çıkmış (müvelled/مُوَلَّد) bir kelime olduğunu iddia etmiştir. O, dilleri bozulmamış Arapların (Arab-ı aribe) kendi seciyelerine göre konuştuğunu dilde hatalı kullanımın sonradan ortaya çıktığını sonradan lahna bu anlamın verilmesinin nağme, ezgi (teganni) yapma manasıyla ilgili olabileceğini belirtir. Zira teganni yapan kişi yaptığı ilaveler ya da eksiltmeler ile kelimenin yapısında bazı bozulmalara sebebiyet vermektedir.⁴⁰

İbni Faris dışında mütekkaddim dilcilerin bu tartışmaya girmedeği, bu fikir ayrılığının modern dönemde daha çok dillendirildiği görülmektedir. Temmam Hassan (1918-2011), lahnde evvelden beri bu mananın bulunduğunu ancak Cahiliye Döneminde dilde hatalı kullanımlara pek rastlanılmadığı için sönük kaldığını, özellikle mevalinin Araplarla karışmasıyla lahnın dilde hata yapma manasında kullanıldığını söylemiştir.⁴¹ Modern dönem dilcilerinden Abdullah Hamd Hüsrân ve Abdullah Ahmet Cadülkerim de bu görüşe katılmaktadırlar.⁴² Bu görüşlerinin oluşmasında Hz. Peygamberin “أَنَا أَعْرَبُ الْعَرَبِ، وَلَدَتْنِي قُرَيْشٌ، وَنَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرِ، فَأَتَى يَأْتِيَنِي اللَّحْنُ؟” “Ben Arapların en fasihiyim. Kureyş’te doğdum. Benî Sad yurdunda yetiştim. Bende lahn nasıl olabilir?”⁴³ sözü ile Hz. Ebubekir’in “لَأَنْ أَقْرَأَ” “Lahn yaparak okumaktansa kelimeyi eksik okumayı yeğlerim.”⁴⁴ sözlerinin etkisi büyüktür. Zira İslam’ın ilk yıllarında bile lahnın bu manada kullanılması ve halk tarafından bilinmesi onun evvelden beri bu manaya sahip olduğu izlenimini vermektedir.

⁴⁰ İbni Faris, *Mucemü Mekayisi’l-Lüga*, thk. Abdüsselam Muhammet Harun (Beyrut: Darü’l-Fikir, 1399/1979), “lhn”, 5/239.

⁴¹ Temmam Hassan, *el-Usul* (Kahire: Alemü’l-Kütüb, 2000), 25.

⁴² Abdullah Hamd Hüsrân, *Merahilü Tatavviri’d-Dersi’n-Nahvî* (İskenderiyye: Darü’l-Marifeti’l-Camiyye, 1993), 23; Abdullah Ahmet Cadülkerim, *ed-Dersi’n-Nahvî fi’l-Karni’l-İşrin* (Mısır: Mektebetü’l-Adab, 2004), 47.

⁴³ Taberani, *el-Mucemü’l-Kebir*, thk. Hamdi bin Abdülmecit Sulfi (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1994), 6/35.

⁴⁴ Süyuti, *el-Müzhir fi Ulumi’l-Lüga*, thk. Fuat Ali Mensur (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 2/341.

Bu görüşü savunanlar İslam'ın ilk dönemlerinde lahnın bu manası ile ilgili söylenen birçok rivayet aktararak görüşlerini temellendirmişlerdir. Nitekim İslam'ın ilk dönemlerinde lahnın dilde hatalı kullanım anlamı ile ilgili aktarılan çok sayıda rivayet vardır. Sadece Süyuti (ö. 911/1505) *el-Metaliu's-Saide* adlı kitabının mukaddimesinde lahnın bu anlamı ile ilgili Hz. Peygamber ve saha-benin ileri gelenlerinden otuz kadar rivayet aktarmaktadır.⁴⁵ Ancak bu türden rivayetler hem sıhhat derecelerindeki problemten dolayı hem de lahn kelimesinin dilde hatalı kullanım manasını ne zaman kazandığına yönelik tam bir bilgi sunamadıklarından kesin bir yargı oluşturmamaktadır. Örneğin yukarıda Hz. Muhammed'den aktarılan hadis Nasırüddin Elbani (1914-1999) tarafından gerek senedindeki ravilerden Ebu Sait Sad Hudri (ö. 74/693) dışındakilerin zayıf olması ve gerek başka sebeplerden ötürü uydurma (mevzu) olarak nitelendirilmiştir.⁴⁶

Modern dönemde müsteşriklerin başını çektiği diğer bir görüşe göre lahn kelimesinde aslı itibarıyla dilde hatalı kullanım gibi bir anlam bulunmamaktadır. Araplar Acemler ile karşılaştıktan sonra onların dil hatalarına lahn demeleri neticesinde kelime bu manayı kazanmıştır. Bu görüşü savunanların başında Alman Oryantalist Johann Wilhelm Fück (1894-1974) gelmektedir. O, bu görüşünü şu ifadeleriyle dile getirmiştir:

Şu bir gerçek ki, Arapların söylenen her söze karşı yüksek düzeyde bir edebî zevki vardı. Bu durum alışılmış sıradan sözler için de gelişmiş edebî metinler için de geçerliydi. Bununla birlikte onlar kekemelik olsun, tutukluluk olsun dil kusurlarına rastlıyorlar ancak dilde kural dışı ve hatalı kullanım diye bir şeye de rastlamıyorlardı. Lügat ve nahiv âlimlerinin dil hataları için kullandıkları lahn kelimesi, hiç şüphesiz bu manayı daha sonradan Arapların acemler ile karşılaşmaları neticesinde almıştı. Lahn kelimesinin bu manayı almasına sebebiyet veren şey, belki de onun ماله (meyletti) anlamına da gelebilmesi ile ilgili olabilir. Nitekim dilde hata yapan kişi doğrudan yanlış meyletmiştir.⁴⁷

Salah Revvay da Fück'ün bu görüşünü savunmuştur. O, Arapların Cahiliye Döneminde dilde hata yapmadıklarını, lahn kelimesine böyle bir anlam yüklemediklerini ancak mevalinin İslam'a girmesiyle dilde hatalı kullanımları ifade etmek için lahn kelimesini kullandıklarını savunmuştur.⁴⁸ Salah bu görüşünü En-

⁴⁵ Süyuti, *el-Metaliu's-Saide*, thk. Yasin Hüseyin (Bağdat: Darü'r-Risale, 1977), 40-46.

⁴⁶ Nasırüddin Elbani, *Silsiletü'l-Ehadisi'z-Zaife ve'l-Mevzu ve Eseri'he's-Seyyü fi'l-Ümme* (Riyad: Darü'l-Maarif, 1996), 14/1473.

⁴⁷ Johann Wilhelm Fück, *el-Arabiyye: Dirasat fi'l-Liğa ve'l-Lehecat ve'l-Esalib*, çev. Abdülhalim Neccar (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1951), 235.

⁴⁸ Salah Revvay, *en-Nahvü'l-Arabi Neşetihü Tatavvürühü Medarisihü Ricalihü* (Kahire: Daru Garib, 2003), 12.

dürlüslü âlim Ebubekir Zübeydi'nin (ö. 379/989) konu ile ilgili benzer anlatımıyla⁴⁹ temellendirmiştir.

1.1.4. Lahnın Ortaya Çıktığı Yerler

Lahn dilde, kelime yapısı ve irap olmak üzere iki farklı yerde ortaya çıkmıştır:

1. Kelime Yapılarında Ortaya Çıkan Lahn

Lahn bazen kelimenin ses, siga ve yapılarında kısaca kelimenin sarf yapısında meydana gelmekteydi. Bu türden hatalar genelde mevalilerin dillerinde gerçekleşirdi. Aşağıda verilen maddeler genelde kelime yapılarında yapılan hataları göstermektedir.

a) ع Harfini ا Şeklinde Okumak

Ziyat Nıbtî'nin kölesine söylediği مَا كُنْتَ تَصْنَعُ؟ “Bana cevap verinceye kadar seni çağırdım. Ne yapıyordun?” ifadesinde Ziyat دَعَوْتُK demesi gerekirken دَعَيْتُ demiş, تَصْنَعُ demesi gerekirken تَصْنَأُ demiştir.⁵⁰ Burada yapılan hata her ne kadar lahn olarak kabul edilse de bu, Ziyad'ın dilinin ağır oluşundan ve bazı harfleri çıkarmada sorun yaşamasından da kaynaklanabilir. Bu durumun bir hatadan ziyade dil kusurundan kaynaklanabileceği fikri ağır basmaktadır.

b) ح Harfini ه Şeklinde Okumak

Ziyat bin Ebîh'in (ö. 53/673) kölesinin ona yönelttiği أَهْدُوا لَنَا هِمَارًا وَهَشًا “Bana vahşi eşekleri gösterin.” cümlesinde هِمَار kelimesi yerine هِمَار وحش kelimesi yerine وَهَش ifadesi kullanılmıştır.⁵¹ Bu örnekte yapılan hata, bir lahndan ziyade ح harfinin telaffuzunun zorluğundan kaynaklanan bir telaffuz problemidir. Ancak yine de bu bir lahn olarak aktarılmaktadır.

c) ش Harfini س Şeklinde Okumak

Sühaym Abdü Benî'l-Hashas (ö. 40/660) Hz. Ömer'e şu beyti okuyunca,

عَمِيرَةٌ وَدَغٌ إِنَّ تَجْهَرْتَ غَادِيًا ... كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيًا

Ey kasacık ömür! Vedanı et ayrılmaya hazırsan.

İslam ve yaşlılık kafidir, kişiyi [kötülüğten] alıkoyan.

Hz. Ömer, eğer şiirinde İslam'ı yaşlılıktan önce zikredersen sana mükafat vereceğim der. O farkında değildim anlamında مَا شَعَرْتُ demesi gerekirken مَا سَعَرْتُ der.⁵² Bu örnek de bir lahn örneği olarak verilmektedir. Ancak bu bir lahndan ziyade Sühaym'ın Habeşistanlı olması ve Habeşistanlıların ش harfini س şeklinde okumalarıyla ilgilidir.

⁴⁹ Ebubekir Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Suriye: Darü'l-Maarif, ts.), 11.

⁵⁰ Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin* (Kahire: Mektebetü'l-Hilal, 1423), 2/147.

⁵¹ İbni Kuteybe, *Uyuniü'l-Ahbar*, 2/175.

⁵² Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 2/102.

d) Harfini ك Şeklinde Okumak

Buna örnek olarak, güzel konuşması ile tanınan Ebu Müslim Horasani'nin (ö. 137/755) birine *sana söyledim* demek istediğinde, كلت لك yerine قلت لك demesi gösterilebilir. Ayrıca bu problemin Ubeydullah bin Ziyad'ın (ö. 67/686) konuşmalarında da bulunduğu aktarılmıştır.⁵³

e) Harfinin ش Şeklinde, ط Harfini ت Şeklinde Okumak

Her iki hatalı kullanım Ziyat Acem'e (ö.100/718) ait olan şu şiirde görülmektedir.

فَقَى زَادَهُ الشُّلْتَانُ فِي الْوُدِّ رُفْعَةً ... إِذَا غَيَّرَ الشُّلْتَانُ كُلَّ خَلِيلٍ
O öyle bir genç ki, Sultan bütün dostlarını değiştirdiğinde
ona sevgisini daha fazla yüceltti.⁵⁴

f) Harfini ض Şeklinde Okumak

Bu konuya örnek olarak şu olay aktarılmaktadır: Basralı bir adamın ظمياء adında bir cariyesi vardı. Ona seslendiğinde يا ضمياء şeklinde seslenirdi. İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759) adamı üç kez uyarmasına rağmen doğrusunu söyleyemeyince *O benim mi cariye senin mi cariyen* diyerek İbnü'l-Mukaffa'ya çıkmıştır.⁵⁵

Cahız (ö. 255/869), kelime yapılarında meydana gelen lahna verilen bu örnekler dışında daha farklı birçok örnek aktarmıştır. Bütün bu örnekler görünüm itibarıyla lahn gibi algılandıkça da birçoğu mütekellimin dil ağırlıkları ve telaffuz zorluklarından kaynaklanmaktadır. Özellikle İbnü'l-Mukaffa örneğinde olduğu gibi adama doğrusunun ne olduğunu dikte etmesine rağmen telaffuz edememiştir. Bizce bu türden örneklerin lahn olarak kabul edilmemesi gerekmektedir. Zira lahnın temelinde dilin doğru kullanımının bilinmemesinden kaynaklanan bir hata vardır. Burada aktarılan hatalar ise dil kusurlarından kaynaklanmaktadır.

Verilen bu örneklerin dışında kelimelerin yapılarında meydana gelen lehçe farklılıklarından kaynaklanan aykırı kullanımlar da vardır. Temimliler'in خمس عشرة tabirleri, muzaraat harfini esreli okumaları, bazı kavimlerin الصراط kelimesi yerine الزراط demeleri, bazı kavimlerin harflerin sırasını değiştirerek صاعة kelimesi yerine صاعة demeleri ve bazı kavimlerin harf eksilterek اسْتَحْيَتْ yerine استَحْيَتْ demeleri gibi. Bu türden kullanımlar şaz olarak kabul edilmeleriyle birlikte lahn kapsamına kesinlikle girmemektedir.⁵⁶

Kelime yapılarında ve harf seslendirmelerinde meydana gelen bu türden bir lahn dilticilerin endişe etmesine sebebiyet verecek boyutlara ulaşmamış ve belirgin

⁵³ Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1/79.

⁵⁴ Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1/80.

⁵⁵ Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 2/146.

⁵⁶ Ali Müzhir Muhammet Yasirî, *el-Fikrî'n-Nahvî İnde'l-Arab: Usulühu ve Menahicühu* (Beyrut: Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2003), 41.

bir tavrın oluşmasına da yol açmamıştır. Bu türden hatalar toplum içerisinde yaygınlaşmaktan ziyade münferit olmaları ve etkilerinin sınırlı olması ile ön plana çıkmaktadır.

2. İrapta Yapılan Lahn

Nahiv ilminin kurulmasında asıl paya sahip olan iraplarda meydana gelen lahdır. Zira kelime bünyelerinde meydana gelen lahn ferdi olup ciddi bir tepkiye sebebiyet vermemiştir. Ancak iraplarda yapılan lahn bulaşıcı bir hastalık gibi toplumun her kesimine yayılmış hatta dinî metinlerde bile görülmüştür. Bu durum toplumun ileri gelenlerini çare arayışına sevk etmiştir.

Arapların iraplarda yapılan lahna bu denli karşı çıkmalarının altında hem dillerine oldukça sadık bir millet olmaları hem de Kur'an'ı ve dinî metinleri tahriften koruma çabaları yatmaktadır. Her iki yönleriyle birlikte onlar iraplarda meydana gelen bu lahnı ortadan kaldırma amacıyla nahiv ilmini ciddi bir disipline dönüştürmüşler birçok ilim dalı için nahvi bilmeyi bir ön şart olarak kabul etmişlerdir. Örneğin hadis ilminde bir ravinin aktardığı hadislerin iraplarında lahn yapmaması için hadis tahsiline başlamadan önce Arap gramerini ve lügati öğrenmesi, rivayet edeceği hadisleri kitaptan değil Arap dilini iyi bilen ve telaffuzu düzgün olan hadis âliminin ağzından duyarak nakletmesi tavsiye edilmektedir.⁵⁷ İrapta yapılan lahn örnekleri ve bu örnekler karşısında Arapların sergiledikleri tutum *Nahvin Doğuşuna Sebebiyet Veren Unsurlar* başlığı altında detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.1.5. Nahvin Terim Anlamı

Nahiv ile lahn kavramlarının ilişkisi anlaşıldığı takdirde nahiv ilmine dair yapılan tanımlamaların daha iyi anlaşılacağı aşikârdır. Nahiv ilminin ıstılah anlamı için geçmişten bugüne birçok tanım yapılmıştır. Yapılan tanımlamalar zamanın ilerleyişi ve nahiv ilminin kapsamının değişmesine bağlı olarak farklılıklar göstermektedir. Bu bağlamda nahiv ilmine dair yapılan tanımlardan bazıları şu şekildedir:

Nahiv ilmini ilk tanımlayanlardan biri olan İbnü's-Serrac (ö. 316/929) bu ilmi şu şekilde tarif etmektedir: “İlk dilcilerin Arapların kelimelerini inceleyerek ortaya koydukları ilimdir. Ta ki ilk Arapların dilleri ile neyi kastettiklerini anlamışlardır. Böylelikle failin neden merfu olduğu, mefulün neden mansup olduğu, قام ve باع gibi yai ve vavi olan fiillerin aynü'l-harflerinin neden elife dönüştüğü anlaşılmıştır.”⁵⁸

İbnü's-Serrac'a ait olan bu tanım henüz nahiv ilminin konularının tam ayrışmadığını, sarf ilmine ait olan konuların da nahiv ilmi bünyesinde ele alındığını göstermektedir.

⁵⁷ M. Yaşar Kandemir, “Lahn”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/56-57; Tahsin Yurttaş, *Arap Dilinde İrap-Anlam İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 90.

⁵⁸ İbnü's-Serrac, *el-Usul* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999), 1/35.

İbni Cinni, “Arap olmayanların, Arap olmasalar da onlar gibi fasih konuşmaları adına, kelimenin tesniye, cemi, tahkir, teksir, izafet, nispet, terkip ve irap gibi konularında Arapların üslubuna tabi olmalarıdır.”⁵⁹

Bu tanım nahiv ilminin ortaya çıkış nedenine de değinmektedir. Bilindiği gibi nahiv ilminin temelleri Arap olmayanların İslam’a girmelerinden sonra ortaya çıkan dil bozukluklarını gidermek amacıyla Ebü'l-Esvet tarafından atılmıştır. Bununla birlikte nahvin sınırları oldukça geniş tutulmuş nahvin amacı olarak ise Arap olmayanların dili, Araplar gibi düzgün kullanabilmeleri gösterilmiştir.

Seyyit Şerif Cürcani (ö. 816/1413) nahvi, “Arapça terkiplerin murep, mebnilik ve diğer açılardan kendisiyle bilindiği kurallar bütünüdür.” şeklinde tanımladıktan sonra nahiv ilmine dair yapılan “Kelime durumlarının ilal bakımından kendisi ile bilinen ilimdir.” ve “Kendisi ile kelamın hatalı mı doğru mu olduğu bilinen ilimdir.” tanımlarını da ayrıca aktarmıştır.⁶⁰

İbni Usfur İşbili (ö. 669/1270) nahvi “Arap kelimeleri bir bütün olarak incelendikten sonra o kelamın benzerlik gösteren cüzlerindeki hükümleri tespit edebilmek için elde edilen ölçütlerden çıkarılmış bir ilimdir.”⁶¹ şeklinde tanımlamıştır. Onun tanımında nahivle ilgili şu iki husus ön plana çıkmaktadır:

a) Nahiv, Arap kelimeleri incelendikten sonra elde edilen ölçütlerden elde edilmiştir.

b) Bu ölçütler kıyas suretiyle benzer kullanımlardaki hükümleri tespit etmeyi sağlamaktadır.

Bu tanımda nahvin Arap kelimelerinde mevcut olan ve adı konulmamış olan ölçütlerden elde edildiğine ve nahvin bir kıyaslar bütünü olduğuna işaret vardır. Bu yönüyle İbnü's-Serrac'ın tanımına benzemektedir.

Tüm bu tanımlar her ne kadar farklı şeyler anlatıyor gibi görünse de özlerinde aynı manayı barındırmaktadır. Bu mana da en yalın hâli ile nahvin Arap dilini, kurallarına uygun şekilde doğru kullanmayı öğreten bir ilim dalı olduğunu ön plana çıkarmaktadır.

1.2. Nahiv İlminin Ortaya Çıkışı

Nahiv ilmi, *Nahiv İlminin Kurucusu* başlığı altında detaylı bir şekilde anlatılacağı üzere yaygın kabule göre Ebü'l-Esvet tarafından kurulmuştur. O kendi bilgi birikimi ve düşüncesinin el verdiği kadar nahve dair bazı hususları ortaya koymuştu. Onun öncüsü olduğu bu hareket lahın yaygınlaşmasının önüne geçebilmek için başta Basra olmak üzere birçok şehirde adeta bir çığ gibi büyüyüp gelişim göstermiştir.

⁵⁹ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/35.

⁶⁰ Seyyit Şerif Cürcani, *et-Tarifat* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), “nhv”, 240.

⁶¹ Süyuti, *el-İktirah fî Usulî'n-Nahv ve Cedelihi*, thk. Muhammet Feccal (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1989), 32.

Ebü'l-Esvet tarafından temelleri atılan nahiv ilmi diğer dinî ilimlerden çok daha hızlı ve güçlü bir şekilde gelişti. Zira fetihler ile genişleyen İslam coğrafyası, birçok farklı milletin İslam'a girmesine sebebiyet verdi. Diğer milletlerin İslam dinine hızlı bir şekilde adapte olabilmeleri için Arapçayı öğrenmek büyük bir önem taşımaktaydı. Bunun yanı sıra şehirlerde yaygınlaşan lahnın önünün alınması dinî ilimleri öğrenebilme çabaları da Arapçanın hızlı bir şekilde gelişimini tetiklemişti.

Nahiv ilmi birdenbire ortaya çıkıp mükemmele ulaşmamış bazı merhalelerden geçmiştir. Bu merhaleleri dört başlık altında toplamak mümkündür:

- Nahvin doğuşundan önce nahve ön ayak olan Araplarda dil eğitimi
- Nahvin doğuşu ve tesisi (Basra)
- Gelişim dönemi (Basra ve Kûfe)
- Olgunlaşma ve tercih (Bağdat, Endülüs, Mısır, Şam) dönemi

Nahvin doğuşundan tercih dönemine kadar geçirdiği dönemler her ne kadar bu türden bir taksimat ile ele alınsalar da bu dönemleri birbirinden kesin bir çizgi ile ayırmak pek mümkün değildir. Zira bu dönemlerin birbirine girmiş olduğu ve bazı konularda benzerlikler gösterdiği yadsınamaz bir gerçektir. Bununla birlikte nahiv ilminin tarihsel seyrinin -en sağlıklı bir şekilde- ancak bu dört başlık altında incelenebileceğini söylemek mümkündür.⁶²

1.2.1 Nahvin Doğuşundan Önce Araplarda Dil Eğitimi

Araplarda nahiv ilminin doğuşu incelenmeden evvel onlarda dile dair eğitimlerin tarihine kısaca değinmekte fayda vardır. Nahvin doğuşundan önce Arapların dilleri ile aralarındaki ilişkiyi İslam'ın zuhurundan önce ve sonra olmak üzere iki başlık altında incelemek mümkündür.

a) İslam'ın Doğuşundan Önce Araplarda Dil Eğitimi

Miladi üçüncü asırda İslam'ın zuhurundan yaklaşık üç yüzyıl öncesinde Arapların yazı ile tanışmaları dilleri ile kendileri arasındaki ilişkiyi yeni bir boyuta taşımıştır. Cahiliye Araplarının Hire, Yemen, Dumetülcendel, Taif, Mekke ve Medine gibi büyük kentlerde okuma-yazma eğitimleri aldıkları bilinmektedir.⁶³ Hatta Arapların sadece kendi dillerini değil diğer dilleri öğrenme çabaları da onlarda dile verilen değeri göstermektedir. Bu çabaların en bariz hâliyle cisme büründüğü şahıslardan biri Adî bin Zeyt'tir (ö. 600 civarı). O tıpkı babası Zeyd el-İbadi gibi diğer dilleri öğrenme konusunda büyük çaba göstermiştir. Bu uğurda Medain şehrinde Sasani sarayında eğitim görmüş ve Farsçayı öğrenmiştir. Hem Arapçayı hem de Farsçayı iyi düzeyde bildiği için Kisra Hürmüz'ün (579-590) ve Hüsvrev

⁶² Muhammet Tantavi, *Neşetü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nihât*, thk. Ebu Muhammet Abdurrahman bin Muhammet bin İsmail (Mekke: Mektebetü İhyai't-Türasi'l-İslami, 2005), 32.

⁶³ Muhammet Hüseyin Halvani, *el-Mufasssal fî Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1979), 66.

Perviz'in Arapça yazışmalarında kâtiplik ve mütercimlik görevini üstlenmiştir.⁶⁴ Bu konuda örnek gösterilmesi gereken diğer bir isim de Varaka bin Nevfel'dir (ö. 610). Onun İbraniceyi iyi düzeyde bildiği, İncil'i okuyup onu İbraniceden Arapçaya çevirdiği rivayet edilmektedir.⁶⁵

b) İslam'ın Doğuşundan Sonra Araplarda Dil Eğitimi

Cahiliye Döneminde yaygın olmasa da sürdürülen bu okuma yazma eğitimi İslam dininin ortaya çıktığı dönemlerde de gelişerek devam etmiştir. Mekke ve Medine şehirlerinde çocukların okuma yazma eğitimi alabildikleri *Küttab*'lar vardı. Bunun yanı sıra Bedir savaşında ele geçirilen kölelerden okuma yazma bilenlerin on Müslümana bunu öğretmeleri şartıyla serbest bırakılmaları, Hz. Peygamberin Zeyd bin Sabit'ten (ö. 45/665) yazışmalarda görev üstlenmesi için İbraniceyi öğrenmesini istemesi, sayıları kırkı bulan vahiy kâtiplerine büyük saygı ve önem verilmesi bu duruma örnektir.

İslam'ın zuhurundan hemen sonraki dönemde dil öğrenimi sadece erkekler ile sınırlı kalmamıştır. Şifa (Leyla) binti Abdullah (ö. 20/641), Hafsa binti Ömer (ö. 45/665) ve Aişe binti Sad bin Ebi Vakkas gibi kadın sahabeler de okuma yazma bilenlerin başında gelmektedir.⁶⁶ Özellikle Şifa'nın okur yazarlığı ve sahip olduğu bilgi birikimi onu her daim saygı duyulan kendisine fikir danışılan biri kılmıştır. Hz. Ebubekir ve Ömer de hilafetleri sırasında Şifa'ya büyük değer verirlerdi. Hz. Ömer onu evinde ziyaret eder kendisiyle istişarelerde bulunurdu.⁶⁷

Okuma yazma eksenli başlayan dil eğitimi İslam'ın yayılmasıyla birlikte gelişerek devam etmiştir. Bu dönemde özellikle Kur'an'ın Arapça olarak inmesi Müslümanların okuma yazma öğrenme eğilimlerini katlayarak arttırmış, bu eğitimin Arap şehirlerinde giderek yaygınlaşmasına sebebiyet vermiştir. Bunun en belirgin örneği Halit bin Velit'in (ö. 21/642) Enbar şehriden geçerken halkının Benî İyad kabilesinden Arapça okuma yazma eğitimi aldıklarına tanıklık etmesidir.⁶⁸

Okuma yazmaya verilen bu önem hiç şüphesiz İslam'ın ilk yıllarından itibaren lügat ilminin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Zira okuma yazmayı öğrenmek dilsel bilinçlenmenin ilk adımıdır. Bu bilinç, dili korumak için nahvin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

1.2.2. Nahiv İlminin Doğuşu

Nahiv ilminin temelleri, Arapların dillerini koruma için bazı gramer kurallarını ortaya koymaları ile atılmıştır. Dolayısıyla nahvin doğuşu bu kuralların konu-

⁶⁴ Muzaffer Özcanoğlu, "Adî bin Zeyd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/382.

⁶⁵ Halvani, *el-Mufasssal fî Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 66.

⁶⁶ Hüsrân, *Merahilü Tatavvürü'd-Dersi'n-Nahvî*, 16.

⁶⁷ Aynur Uraler, "Şifa binti Abdullah", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/138-139.

⁶⁸ Halvani, *el-Mufasssal fî Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 67.

şulmaya başlandığı dönemle doğrudan ilgilidir. O hâlde nahvin tam olarak ne zaman doğduğunun tespit edilebilmesi için bu kuralların ilk ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek gerekmektedir.

Nahiv kuralları genel kabule göre İslam'ın zuhurundan sonra ortaya çıkmıştır. Nitekim İslam'dan önce kendi selikaları üzerine konuşan Arapların nahiv kurallarına ihtiyaçları yoktu. Onların diğer milletler ile etkileşimi sınırlı olduğundan Arapçayı, yapılarında, terkiplerinde ve iraplarında herhangi bir tahrifin olmadığı aynı zamanda lahn denilen hastalığın da bulaşmadığı saf ve yalın hâli ile konuşuyorlardı. Bedevilerin konuştuğu bu yalın ve orijinal Arapça daha sonraları nahvin birçok konusu için delil olarak kullanılmış ve cumhur ulemanın, bedevilerin konuşmalarında hata yapmadıklarına dair düşüncede icma etmelerine sebebiyet vermiştir.⁶⁹ Bu noktada Süyuti'nin, Arapça olan bir ifadenin delil olarak kullanılabilmesi için saymış olduğu beş şarttan biri şudur: Sözü Kahtan, Mad ve Adnan gibi söyledikleri hüccet olarak kabul edilen, İslam'ın zuhurundan ve dilin tahrif olmaya başladığı dönemden önce yaşamış Arab-ı aribe'den birine ait olması gerekir.⁷⁰

Arab-ı aribenin konuşmalarında lahn/hata yapıp yapmadıkları, Cahiliye Döneminde lahnın var olup olmadığı konusu ile de yakından ilgilidir.⁷¹ Zira nahiv ilmi, verilen tanımlardan da anlaşılacağı üzere dilde ortaya çıkan lahnı ortadan kaldırmak ve dili doğru kullanmak amacıyla tesis edilen bir ilimdir. Arap dilinde lahnın yaygınlaşması nahiv ilminin doğuşunu kaçınılmaz kılmıştır. Dolayısıyla nahvin ne zaman doğduğunu belirleyebilmek için lahnın ne zaman ortaya çıktığının tespit edilebilmesi büyük önem taşımaktadır.

Lahnın Arap dilinde ilk ne zaman görüldüğü konusunda kesin bir bilgi yoktur. Bazı kaynaklar lahnın Cahiliye Dönemi Araplarında da görüldüğünü iddia etmektedir.⁷² Tam bu noktada Cahız çölde duyulan ilk lahnın هذه عصاي ifadesinin olduğunu, Irak'ta duyulan ilk lahnın ise على الفلاح olduğunu belirtmiştir.⁷³ Oysa ki bu ifadelerin doğrusu هذه عصاي ve على الفلاح şeklindedir. Irak'ta lahnın ortaya çıkması mevalilerin fazlalığı ve ticaretin çokluğu nedeniyle diller arası etkileşimin fazla oluşundan dolayı kaçınılmazdır. Bozulmamış, orijinal Arapçayı konuşan çöl bedevilerinde bile lahnın olması ancak dilin doğal gelişimi ile açıklanabilir. Bununla birlikte yaygın olan düşünce lahnın ortaya çıkmasındaki en temel nedenin, İslam'ın zuhurundan sonra Arap olmayan farklı milletlerin İslam'a girmesi ile ortaya çıktığıdır.⁷⁴

⁶⁹ Hüsrân, *Merahilü Tâtavviri'd-Dersi'n-Nahvî*, 13.

⁷⁰ Süyuti, *el-Müzhir*, 1/48.

⁷¹ Bu konudaki farklı rivayetler ileride ele alınacaktır.

⁷² Hüseyin Küçükakay, *Kur'an Dili Arapça* (Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, 1969), 50.

⁷³ Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 2/151.

⁷⁴ Mustafa Sadık Rafii, *Tarihu Adabi'l-Arab* (Lübnan: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1974), 1/234.

Mustafa Sadık Rafii (1881-1937) *Tarihu Adabi'l-Arab* adlı eserinde Cahiliye Döneminde lahnın mevcudiyetini kesin bir dille inkâr etmiş ve bazı âlimlerin o döneme ait sundukları dilsel hataların⁷⁵ ya konuşma becerisi zayıf olanlardan kaynaklanan kişisel hatalar olduğunu ya da lehçe farklılıklarından kaynaklandığını belirtmiştir.⁷⁶

Ömer Ferruh (1904-1987) lahnın ortaya çıkmasında aşağıdaki hususların etkili olduğunu belirtmiştir:⁷⁷

1- Araplar fetihler sayesinde, Şam, Irak, İran, Hindistan, Afrika ve Endülü's'e ulaşınca, orada yaşayan Rum, Fars, Habeş ve Berberi gibi milletlerle karşılaşmaları sonucu dillerinde meydana gelen etkileşim.

2- Arapların fethettiği yerleri mesken tutmaları.

3- Arapların yanlarında barındırdıkları diğer milletlerden cariyeye sayısının artması.

4- Şehirde yaşayan halkın dil kurallarına önem vermeyip gelişigüzel konuşmaları.

Sebeup olarak sayılan bu maddeler lahnın, Arapların mevali ile karışmaları sonucu dilde meydana geldiğine işaret etmektedir. Mevaliyle etkileşim lahnın gelişimini doğrudan etkilemiştir. Nitekim bu etkileşimin fazla olduğu bölgelerde aynı oranda lahn da fazlalaşmaktadır.⁷⁸ Cahız, mevalinin fazlaca yaşadığı şehirlerden biri olan Medine'de meydana gelen bozulmalara şu sözleri ile değinmiştir: "Medine ahalisinin akıcı dilleri, hoş sözleri, güzel ifadeleri vardır. Ancak lahn onların avamında yaygınlaşmış, nahve ilgi duymayanlar ise çoğunluk olmuştur."⁷⁹

Şehirde yaşayanların aksine münzevi hayatı tercih eden diğer milletlerle etkileşimi sınırlı olan çöl bedevileri dillerini tahriften koruyabilmişlerdi. Bedeviler sahip oldukları bu melekeyi kendileri için bir fırsata çevirip köy, kasaba ve şehirlere temsilciler göndererek oralardaki insanlara dil öğretmeye başladılar. Bazı insanlar da çöllere sırf dil öğrenmek için gitmişlerdir. Bunların başında Emevi emirleri, Halil bin Ahmet, Beşşar bin Bürd (ö. 167/783-84), Kisai (ö. 189/805) ve Şafii (ö. 204/820) gibi toplumun ileri gelenleri görülmektedir. Bu olaylar neticesinde hicri ilk iki asırda çölün adeta bir dil eğitim merkezine dönüştüğü söylenebilir.⁸⁰ Bu tarihsel olguya Philip Khuri Hitti (1886-1978) de de-

⁷⁵ "Nahiv İlminin Doğuşuna Sebebiyet Veren Unsurlar" başlığı altında bu türden rivayetler aktarılmıştır.

⁷⁶ Rafii, *Tarihu Adabi'l-Arab*, 1/153.

⁷⁷ Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi* (Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 1984), 1/38-39.

⁷⁸ Ferruh, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, 1/166.

⁷⁹ Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1/14.

⁸⁰ Abdullah Abdüddaim, *et-Terbiyye Abra't-Tarih mine'l-Usuri'l-Kadime Hatta Evaili'l-Karni'l-İşrin* (Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 1997), 152.

ğınmış, Suriye çöllerinin Emevi emirlerinin dil öğrendikleri bir okula dönüştüğünü belirtmiştir.⁸¹

Nahiv ilminin doğuşunda lahnın yaygınlaşmış olması ve hem dilin temel yapısını hem de dinî metinleri tahrif edecek boyutlara ulaşması ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte Araplardan ileri gelenlerin lahndan usanırcasına tepki gösterip onu sona erdirmek için çare arayışları da temel etken olmuştur. Lahnın zikredilen sebeplerden ötürü İslam'ın zuhurundan sonra ortaya çıkmasından dolayı ona çare olarak geliştirilen nahiv kuralları da aynı zaman diliminde ortaya çıkmıştır.

Arap gramerinin tarihini inceleyen neredeyse her eser nahiv kurallarının İslam'ın zuhurundan sonraya ortaya çıktığının altını çizmektedir. Nitekim kabilelerin bölük bölük İslam'a girmeleri ve Kur'an'ı okuyup anlayabilmek için Arapça öğrenme çabaları beraberinde bazı sorunlar getirmiştir. Bu sorunların başında mevalinin dili hatalı kullanmaları ve bu hataların Arap olan olmayan herkesin dilinde yayılması gelmektedir. Toplumun her kesiminde görülmeye başlayan bu türden hataların dinî metinlerde de görülmeye başlaması Hz. Ali ve onun gözetiminde Ebü'l-Esvet'i çare arayışlarına sokmuştur. İşte bu noktada gramer çalışmaları yeni bir alana doğru kaymış ve *irap* denilen kuralların oluşturulmasıyla nahvin temelleri atılmıştır.⁸² Bu durum İbni Haldun'un (ö. 808/1406) kalemin-den şu şekilde izah edilmiştir:

İslam'ın zuhurundan sonra Araplar fetih amacıyla birçok ülkeye yayılmış ve acemlerle karışmışlardı. Bu karışım onların dil melekelerini bozmaya başlamıştı. İlim ehli bu bozulmaların daha da yaygınlaşacağından ve dinî metinleri tahrife varacağından korktular. Kelamın türlerini kıyas edebilecekleri, benzerlere aynı hükümleri verecekleri kurallar oluşturmaya başladılar. Fail merfu, meful mansup, müpteda merfudur gibi. Daha sonra bu türden harekelemelere irap adını verdiler. Harekeleri ortaya çıkaran etkene de amil dediler. Bu kuralları ilk yazan kişi Hz. Ali'nin emri ile Ebü'l-Esvet Düeli'dir. Onun ortaya koyduğu kurallar Halil bin Ahmet'e değin aktarılmış ve yazıya geçirilmiştir. Halil bin Ahmet ise nahvin baplarını oluşturmuş ve sistematik hâle getirmiştir.⁸³

Nahiv ilminin İslam'ın zuhurundan sonra lahnı (dildeki hatalı kullanımlar) gidermek için ilk defa ortaya çıktığı görüşünden farklı eğilimler de vardır. İbni Faris'in Arapçanın ilahi kaynaklı (tevkifi) olduğu, nahiv kurallarının evvelden beri var olduğu ama zamanla unutulduğu, Ebü'l-Esvet ile birlikte unutilan bu kuralların tekrar ihya edildiğine dair görüşü, nahiv kurallarının sanıldığı gibi aksine

⁸¹ Philip Khuri Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/396.

⁸² Bu konu "Nahvin doğuşunda lahnin etkisi" başlığı altında detaylı incelenmiştir.

⁸³ İbni Haldun, *Kitabü'l-İber (Kitabü Tercemani'l-İber) ve Divani'l-Miübtade ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarahüm min Zevi's-Sultani'l-Ekber*, thk. Halil Şehade (Beyrut: Darü'l-Fikir, 1988), 1/754.

İslam'ın zuhurundan çok öncesinde bile var olduğuna işaret etmektedir.⁸⁴ Modern dönemde bazı dil araştırmacılarının onun bu görüşünü savunması dışında bu düşüncenin rağbet edilen bir düşünce olduğunu savunmak oldukça güçtür.⁸⁵

Bütün bu anlatımlardan yola çıkarak şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

a) İslam'ın zuhurundan önce Arab-ı aribenin dili orijinalliğini korduğundan dolayı o dönemde yaşayan Araplar kendi selikaları üzerine hatasız bir biçimde konuşuyorlar, onlara dil kurallarını öğretecek bir yapıya ihtiyaç duymuyorlardı. Dolayısıyla o dönemde nahiv kurallarının varlığından bahsetmek oldukça güçtür.

b) Nahiv ilmi İslam'ın zuhurundan sonra özellikle diğer toplumların İslam'a girmesi ile dildeki bozulmaların yaygınlaşmasını ve bu bozulmaların dinî metinlere sıçramasını engellemek amacıyla bir ihtiyaç üzerine inşa edilmiş⁸⁶ ve tıpkı fıkıh ilmi gibi menkulden makule evrilmiş bir ilimdir.

İslam'ın zuhurundan sonra Arapçanın kutsi bir boyut kazanması da nahvin doğuşunu hızlandırmıştır. Nitekim Müslümanlar Arapçanın tevkifi olduğuna, dillerin en üstünü olduğuna hatta cennette konuşulan dilin de Arapça olduğuna inanmışlardır. Dolayısıyla Arapçada yapılacak olan bir hatanın neredeyse Allah'a isyan olarak görülmesi, hiç şüphesiz nahvi adeta vazgeçilmez kılıp en saygın ilimlerden birine dönüşmesine yol açmıştır.⁸⁷ Bununla birlikte nahvin doğuşunu etkileyen unsurların neler olduğunu tespit etmekte büyük fayda vardır.

1.2.2.1. Nahvin Ortaya Çıkış Sebepleri

Nahiv ilminin doğuşuna sebebiyet veren unsurların ne olduğuna dair geçmişten bugüne birçok neden sayılmaktadır. Sayılan bu nedenler genelde nahvin doğuşunu cüzi sebeplere bağlamakta ve nahvin fertler bazında ortaya çıktığını söylemektedir. Oysaki toplumlarda meydana gelen bir ilmî disiplinin ya da bu yöndeki eğilimlerin cüzi olayların neticesinde meydana gelmiş olabileceğini söylemek oldukça güçtür.⁸⁸

Arap gramerinin oluşmasına sebebiyet veren unsurlar diğer gramerlerin doğuşunda da görülmektedir. Bu gramerlerin oluşmasında bazen dinî metinleri koruma çabaları ağırlık taşıırken bazen de toplumun sosyolojik ve kültürel yapısı ağırlık taşımaktadır. Kıyaslamak için diğer dillerdeki gramerlerin doğuş nedenlerine göz atmakta fayda vardır. Hasan Avn diğer dillerdeki gramerlerin ortaya çıkma nedenlerini şu maddeler ile özetlemiştir.⁸⁹

⁸⁴ İbni Faris, *es-Sahibî: fî Fıkhi'l-Lügati'l-Arabiyye ve Mesailiha ve Süneni'l-Arab fî Kelamiha*, thk. Ahmet Hasan Besec (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 13-16.

⁸⁵ Ahmet Muhtar Ömer, *el-Bahsi'l-Lügavi İnde'l-Arab* (Mısır: Alemü'l-Kütüb, 2003), 82.

⁸⁶ Ömer, *el-Bahsi'l-Lügavi İnde'l-Arab*, 82.

⁸⁷ Hasan Avn, *el-Lüga ve'n-Nahv* (İskenderiye: Matbaati Royal, 1952), 199.

⁸⁸ Halvani, *el-Mufassal fî Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 17.

⁸⁹ Avn, *el-Lüga ve'n-Nahv*, 150-151.

- Hintliler gramerlerini oluşturdıklarında asıl hedefleri kutsal kitapları olan Vedalar'ı koruyabilmek ve onu şerh edebilmektir.

- Süryanilerin gramerleri, Arapların fetihler sonucu kendilerine ulaşmaları ile kutsal kitapları olan İncil'in tahrif olmasından korkmaları neticesinde tesis edilmiştir.

- Yunanlılar MÖ 5. yy'da gramer kurallarını oluşturmaya başlamalarında iki husus ön plana çıkmaktaydı. Homeros'un şiirlerini anlayıp üsluplarını çözebilmek ve Yunanlılardan ileri gelenlerin hitabetlerinde daha etkili ve düzgün konuşmalarını sağlayabilmek.

- Rumların ise MÖ 2. yy'da Latin gramerini tesis etmeleri hem Yunanlılara özentilerinin hem de dillerini korumaya yönelik çabalarının sonucuydu.

Elbette dillerde gramerlerin doğuşunu birkaç sebep ile sınırlandırmak bilimsellikten uzaktır. Hiç şüphesiz toplumların kültürleri, medeniyetleri, dinleri, coğrafı ve fiziki özellikleri, diğer toplumlar ile etkileşimleri, eğitim düzeyleri, dil becerileri hatta ekonomik gelişmişlikleri gramerlerinin inşasına sebep olarak sıralanabilir. Bununla birlikte yukarıda sayılan etkenler gramerlerin oluşmasında başlıca nedenler olarak kabul edilebilir. Arap gramerinin doğuş sebepleri diğer dillerdeki gramerlerin doğuş sebeplerine benzemekle birlikte, Şarkıyyun'a göre dinî metinleri koruma çabaları ağırlık taşıırken Garbiyyun'a göre Arapların sosyokültürel yapıları ağırlık taşımaktadır.⁹⁰ Bütün bunlarla birlikte nahvin doğuşunda Arapların karakteristik özellikleri ve dinî metinleri koruma çabaları şeklinde iki husus ön plan çıkmaktadır.

1. Arapların Karakteristik Özellikleri

Araplar dile öteden beri büyük önem veren bir topluluk olmuşlardır. Cahiliye Döneminden beri dili açık ve doğru kullananlara büyük saygı duymuşlardır. Bununla birlikte Araplar, lahn yapanlara da tahammül göstermemişler, adeta lahnı büyük bir eksiklik olarak kabul etmişlerdir.⁹¹ İbni Cinni de bu hususa temas etmiş ve Arapların dile muhalif hatalı irap ile konuşmaları çok yadırgadıklarını belirtmiştir.⁹² Onların lahndan ne denli sakındıkları şu hadiste de göze çarpmaktadır:

“Ben Peygamberim, bunda yalan yok. Abdülmuttalib'in torunuyum. Arapların en fasihiyim. Kureys'in çocuğuyum. Benî Sad yurdunda yetiştim. Bende lahn nasıl olabilir?”⁹³

Ayrıca lahn ile ilgili Ebü't-Tayyip Lügavi'nin (ö. 351/962) şu sözleri de önem taşımaktadır:

⁹⁰ Avn, *el-Lüga ve'n-Nahv*, 149.

⁹¹ Şevki Dayf, *el-Medarisü'n-Nahviyye* (Kahire: Darü'l-Maarif, 1965), 12.

⁹² İbni Cinni, *el-Hasais*, 2/28.

⁹³ Taberani, *el-Mucemü'l-Kebir*, 6/35.

Biliniz ki; Arap dilinde ilk bozulan aynı zamanda en çok öğrenilmeye ihtiyaç duyulan şey iraptır. Zira Peygamberimiz zamanında bile mevalinin ve sonradan Araplaşanların dillerinde lahn kendini göstermeye başlamıştı. Bize rivayet edildiğine göre bir adam Peygamberimizin yanında lahn yapmış o da kardeşinize doğruyu öğretin, hata yaptı demıştır.⁹⁴

Ebü't-Tayyip bu açıklaması ile dilde bozulan ilk şeyin irap olduğuna değinmiştir. Daha önceden de belirtildiği gibi irap, nahiv kavramı henüz icat edilmenden önce dil kuralları için kullanılan bir kavramdı. Bu kurallar hicri ikinci asra kadar genellikle kelimenin sonundaki hareketleri belirleme ekseninde şekillenmişti. Zaten lahn olarak adlandırılan hatalar çoğunlukla harekeleme hataları ile ilgiliydi. Ayrıca Hz. Peygamber örneğinde de olduğu gibi Araplar bir lahn ile karşılaştıklarında bunu kulak ardı etmez, hemen bir reaksiyon geliştirirlerdi.

Lahn ile ilgili söylenen sözler ve takınılan tavırlar, Arapların bu konudaki hassasiyetini gözler önüne sermektedir. Bu söz ve tavırlardan ön plana çıkan hususlardan bazıları şunlardır:

Hiz. Ebubekir “لأن أقرأ فأسقط أحبُّ إليَّ من أن أقرأ فألحن” “Lahn yaparak okumaktansa kelimeyi eksik okumayı yeğlerim.” demıştır.⁹⁵

Hiz. Ömer hatalı ok atan bir gurubun yanından geçince onları azarlamış, onlar da: “نَحْنُ قَوْمٌ مُتَعَلِّمُونَ” demeleri gerekirken “نَحْنُ قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ” demişlerdir. Bunun üzerine Hiz. Ömer “Konuşurken yaptığınız lahn benim için kötü okçuluğunuzdan daha beterdir. Ben Resulullah’ın dilini düzeltene Allah merhamet etsin dediğini duydum.” demıştır.⁹⁶

Mesleme bin Abdülmelik bin Mervan bin Ümevi (ö. 121/739) de “Kişi benden bir şey istediğinde içimden ona vermek gelir. Ama lahn yaptığında benliğim ondan yüz çevirir.”⁹⁷ diyerek lahnın onu ne kadar rahatsız ettiğini belirtmiştir. Ona bir gün neden bu kadar erken yaşlandığı sorulmuş o da “Minbere çıkıp hutbe okurken lahn yapma korkusu beni ihtiyarlattı.” diye cevap vermiştir.⁹⁸

Yine Hiz. Ömer’e dayandırılan bir olayda Ebu Musa Eşari’nin kâtibi, ona bir mektup yazar. Mektupta *Ebu Musa’dan Ömer’e* anlamına gelen *مِنْ أَبِي مُوسَى إِلَى عُمَرَ* ifadesini hatalı bir şekilde *مِنْ أَبِي مُوسَى إِلَى عُمَرَ* olarak yazar. Bu mektup Hiz. Ömer’in eline ulaşınca yapılan hataya kızar, Ebu Musa’dan kâtibini cezalandırmasını ve maaşını ertelemesini ister.⁹⁹

⁹⁴ Süyuti, *el-Miizhir*, 2/341.

⁹⁵ Süyuti, *el-Miizhir*, 2/341.

⁹⁶ Enbari, *Kitabü İzahil-Vakf ve’l-İbtida*, 1/22.

⁹⁷ Cahız, *Resailü’l-Cahız*, 1/380.

⁹⁸ İbni Abdürabbih, *el-İkdi’l-Ferid* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1404), 2/308.

⁹⁹ Ebü’t-Tayyip Lügavi, *Meratibü’n-Nahviyyin*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009), 19.

Anlatıldığına göre adamın biri Emevilerin Irak valisi olan Ziyat bin Ebih'in yanına gelmiş ve أَبَانَا مِنْ أَبَانَا "Babamız öldü, kardeşimiz de babamızdan kalan malımızı gasp etti" deyince, Vali Ziyad: "Dilinden kaybettiğin sana malından kaybettiğinden daha fazla zarar vermiştir." diyerek adamı ayıplamıştır.¹⁰⁰

Bedeviden biri çarşıda gezerken insanların hatalı konuştuklarını duyunca bunu çok yadırgamış ve Arap literatürüne kazınacak olan "Süphanallah! Hem hatalı konuşup hem de kazanç sağlıyorlar. Oysa biz hem hatalı konuşmuyor hem de kazanç sağlayamıyoruz."¹⁰¹ bu tepkiyi dile getirmiştir. Yine bir başka bedevinin "Ben Ebü'l-Muhacir'in salih bir adam olduğunu zannederdim. Ta ki lahn yapınca dek." sözü de lahna olan tepkiyi göstermektedir.¹⁰²

Asmai, (ö. 216/831) "Üç kişinin soylu olduğu söylenir ve soylulukları hemen anlaşılır; at binen, fasih konuşan ve güzel kokan." demiştir.¹⁰³

Abbasi halifesi Memun bin Harun Reşid (ö. 218/833) bir gün Ebu Yala Menkiri diye tanınan bir adama; "Duydum ki hem ümmisin hem düzgün şiir okumazsın hem de kelamında lahn yaparsın." diye çıkışınca adam; "Lahn konusunda, bazen dilimin kaydığı doğrudur. Ümmi oluşuma ve şiirleri hatalı okuma gelince, Hz. Peygamber de ümmiydi ve şiir de okumazdı." deyince, Halife Memun; "Ben sana üç kusur isnat etmişim. Sen ise cehaletini de göstererek dördüncüsünü de ilave ettin." diyerek onu ayıplamıştır. Yine başka bir sözünde "İrap, sıradan biri için bir güzelliştir. Lahn ise soylu biri için bir kusurdur."¹⁰⁴ demiştir.

Anlatıldığına göre adamın biri nahiv ilmini iyi bilmesiyle meşhur olan biriyle karşılaşmıştır. Ona kardeşinin durumunu sormak istemiş ancak lahn yapacağı ve azar yiyeceği korkusuyla, أَخَاكَ هَا هُنَا، أَخَاكَ، أَخَاكَ "Kardeşin burada mı?" şeklinde sormuştur. Bunun üzerine nahivci لَوْ، لَوْ، لَوْ şeklinde cevap vermiştir.¹⁰⁵

Ali bin Bessam Şenterini (ö. 542/1147) dili doğru kullanma konusunda şu dizeleri dile getirmiştir:

رَأَيْتُ لِسَانَ الْمَرْءِ رَائِدَ عَقْلِهِ ... وَغَنَوَانَهُ فَانْظُرْ بِمَاذَا تُعْنُونُ
وَلَا تَعْدُ إِصْلَاحَ اللِّسَانِ فَإِنَّهُ ... يُخَيَّرُ عَمَّا عِنْدَهُ وَيُؤَيِّنُ
وَيُعْجِبُنِي زِيَّ الْفَقَى وَجَمَالَهُ ... وَيَسْقُطُ مِنْ عَيْنِي سَاعَةً يَلْحَنُ

¹⁰⁰ İbni Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbar*, 2/174.

¹⁰¹ Zemahşeri, *Rebiu'l-Ebrar*, 2/26.

¹⁰² Ebu Sad Mansur bin Hüseyin Abi, *Nesrü'd-Dürer fi'l-Muhadarat*, thk. Halık Abdülgani (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 5/183.

¹⁰³ Abi, *Nesrü'd-Dürer fi'l-Muhadarat*, 7/85.

¹⁰⁴ İbni Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, 2/308.

¹⁰⁵ Abi, *Nesrü'd-Dürer fi'l-Muhadarat*, 5/177.

عَلَى أَنْ لِلْأَعْرَابِ حَدًّا وَرُبَّمَا ... سَمِعْتُ مِنَ الْإِعْرَابِ مَا لَيْسَ يُحْسُنُ
وَلَا خَيْرَ فِي لَفْظٍ كَرِيهِ سَمَاعُهُ ... وَلَا فِي قَبِيحٍ لَّحْنٍ وَاللَّحْنُ أَشْيُنُ

*Gördüm ki kişinin dili aklının ve ünvanının destekleyicisi. O hâlde insanların ne söylediklerine bak. Dili ıslah etmede sayılamaz faydalar... Zira o kendindekini anlatır ve açıklar. Gencin giyimi ve güzelliği hoşuma gider de.... Lahn yaptığı anda gözümden düşer... Bedevilerin bile dillerinde bir sınırları varken bazen onlardan da güzel olmayan şeyler duyuyorum. Kulağa tiksiniç gelen sözde ve lahnda hayır yoktur. Üstüne üstlük lahn çok daha kötüdür.*¹⁰⁶

Lahnın Arap dilinde görülmeye başlamasında ve aynı zamanda kontrolden çıkıp toplumun her kesimine ulaşmasında mevalinin rolünden bahsedilmişti. Bu durum Araplardan ileri gelen birçok kişinin mevaliye karşı tavır takınmalarına yol açmıştır. Bu tavrın en bariz örneği, Cerir bin Atıyye Temimi'nin (ö. 110/728) mevali hakkında söylediği şu beyitlerdir:

يَا مَالِكُ ابْنَ طَرِيفٍ إِنَّ بَيْعَكُمْ ... رَفَدَ الْقَرَى مُفْسِدٌ لِلدِّينِ وَالْحَسَبِ
قَالُوا نَبِيعُكُمْ بَيْعًا فَقُلْتُ لَهُمْ ... بَيْعُوا الْمَوَالِي وَاسْتَحْيُوا مِنَ الْعَرَبِ

*Ey Malik bin Tarîf! Hem dini hem nesebi bozmuştur, misafire sunulan ziyafeti satmanız. Dediler ki sana onu sattık. Ben de dedim ki, mevaliyi satın Arapları yaşatmış olursunuz.*¹⁰⁷

Cerir'in bu beyitlerde dile getirdiği husus, Benî Anber'den bir kabileye uğraması ve oradaki mevalilerin Arapların misafire ikram geleneğine aykırı bir tutum sergileyip ona sunulması gereken yiyecekleri para ile satmalarıdır. Her ne kadar Cerir'in tepkisi bu konuyla ilgili olmasa da arka planında Arap toplumunun mevaliye bakışını ve onlara karşı takındıkları tavırları yansıtmaktadır. Müberred, Cerir'in bu şiirinin mevalinin ileri gelenleri tarafından hoş karşılanmadığını, çünkü bu şiirin onları küçük düşürdüğünü belirtmiştir.¹⁰⁸

Yukarıdaki örnekler lahn konusunda Arapların takındıkları tavırları aynı zamanda dillerini korumaya yönelik çabaları bariz bir şekilde göstermektedir. Hiç şüphesiz onların dilleri konusundaki bu tutumu nahiv ilminin doğuşunu ve sistematik bir disipline dönüşmesine büyük bir etken olmuştur.

2. Kur'an-ı Kerim'i Tahriften Koruma Çabaları

Nahiv ilminin doğuşuna etki eden en önemli faktör hiç şüphesiz Kur'an'ı lahndan koruma çabalarıdır. Kur'an'da yapılan lahn özellikle, İslam devletinin sınırlarının Orta Asya'dan İspanya'ya ve Orta Afrika'dan Hazar Denizi'ne kadar genişlediği ve devletin merkezinin Medine'den Şam'a taşındığı Emeviler döneminde

¹⁰⁶ Zemahşeri, *Rebiu'l-Ebrar*, 4/71.

¹⁰⁷ Cerir İbni Atıyye, *Divanü Cerir bi Şerhi Muhammet bin Habib*, thk. Numan Muhammet Emin Taha (Kahire: Darü'l-Maarif, ts.), 1/437.

¹⁰⁸ Müberred, *el-Kâmil fi'l-Edeb*, 2/47.

oldukça yaygınlaşmıştı. Hatta fasih ve belîğ bir dile sahip olan ünlü hatip Haccac (ö. 95/714) gibi birinde bile görülebiliyordu ki o, Irak’a vali olarak tayin edildiğinde okumuş olduğu hutbe hâlen Arap edebiyatının en önemli metinlerinden sayılmaktadır. Kendisi ile Yahya bin Yamer (ö. 89/708) arasında geçen şu diyalog onun da yaygınlaşan bu lahndan nasibini aldığını göstermektedir:¹⁰⁹

- Ey Yahya! Beni minberde lahn yaparken gördün mü hiç?
- Emir bunu yapmayacak kadar fasihtir. Ancak bir harfte gördüm.
- Hangi harfte gördün?
- Kur’an’dan bir harfte.
- Öyle mi? Bu benim için daha çirkindir. Hangi harftir bu?
- Sen, *كَلَّا أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ* ayetini okuduğun sıra *أَحَبَّ* kelimesini mansup

okuman gerekirken merfu okudun.

- Doğru söylüyorsun. Bundan böyle benden bir daha lahn duymayacaksın.

Kur’an’ın Arapça inmesi nahvin doğuş sebeplerinin merkezinde yatmaktadır. Lügat ilmi ilk başta garibü’l-Kur’an ilmi ile temayüz etmiş bir sonraki aşamada ise irabü’l-Kur’an ilmi ile geliştirilmiştir. Arap dilcileri Kur’an’daki yabancı kelimeleri anlamlandırabilmek için çöllerde ziyaretler düzenlemiş, Arap şiirlerini cemmetmiş, iraba ve kelime yapılarına dair ciddi birikime ulaşmışlardır. Özellikle Basra panayırının kurulduğu, çöl Araplarının geldiği, şairlerin ve hatiplerin şiirlerini ve hutbelerini okudukları Mirbed, bu türden ilmî araştırmaların yoğunlaştığı mekânlarından birine dönüşmüştü. Zerkeşi’nin (ö. 794/1392) Abdüllatif Bağdadî’den (ö. 629/1231) aktardığı “Bilin ki; dilci, Arab-ı aribenin konuştuklarını nakletmek ile nahivci ise bu aktarılan sözlere göre tasarrufta bulunmak ve bu sözlere göre kıyas yapmak ile mükelleftir.” rivayetiyle nahvin Arap dilcilerinin naklettikleri üzerine inşa edildiğini göstermektedir.¹¹⁰

Dile dair yapılan tüm bu araştırmalardan sonra Müslümanların yüzleştikleri en büyük sıkıntılardan biri Kur’an’ın irabında yapılan hatalar olmuştur. Kur’an’ı doğru bir irap ile okumak hem hadislerde hem de sahabe sözlerinde tembih edildiğinden özellikle bu konuda farklı bir hassasiyetin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kur’an’ı iraba uygun bir şekilde okumaya dair aktarılan rivayetlerden bazıları şunlardır:

- Ebu Hüreyre’den (ö. 58/678) aktarılan bir hadiste Hz. Muhammed: “Kur’an’ı irap ediniz, onun garip lafızlarını araştırınız.”¹¹¹, Abdullah bin Mesud’dan (ö. 32/652) aktarılan diğer bir rivayette “Kur’an’ı irap ediniz. Her kim Kur’an’ı irap

¹⁰⁹ Ebü’l-Kasım İbni Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, thk. Ömer bin Garama Umrevi (Dimaşk: Darü’l-Fikir, 1995), 12/151.

¹¹⁰ Bedrettin Zerkeşi, *el-Bahrü’l-Muhit fi Usuli’l-Fıkıh*, thk. Muhammet Muhammet Tamir (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421), 2/252.

¹¹¹ Ebü’l-Fida İbni Kesir, *Fezailü’l-Kur’an* (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1416), 299.

ederek okursa, her bir harf başına ona on güzellik yazılır, on kötülüğü silinir ve on derece yükseltilir.” buyurmuştur.¹¹²

- Hz. Ebubekir: “Bir ayeti ezberlemektense onu irap etmeyi yeğlerim.”¹¹³

- Hz. Ömer: “Kur’an’ı ezberlemeyi öğrendiğiniz gibi irap etmeyi de öğreniniz.” Bir başka sözünde “Kur’an’ı okuyup onu irap eden kişi öldüğünde ona bir şehit mükafatı verilir.” buyurmuştur.¹¹⁴

Yukarıda verilen rivayetler Kur’an’ı irap etmenin önemine direkt vurgu yapmaktadır. Lügat ilminin bir sonraki aşaması olan irabü’l-Kur’an meselesi gün geçtikçe önemini artırmış ve vazgeçilmez bir hâl almıştır. Özellikle ana dilleri Arapça olmayan mevalinin Kur’an’da ciddi irap hataları yapmaları bu ilmin doğuşunu hızlandırmıştır.¹¹⁵

1.2.2.2. Nahiv İlminin Kurucusu

Nahiv kuralları hicri ikinci asrın ortalarından itibaren kaleme alınmadan evvel kendi selikaları üzerine konuşan Arapların düşüncelerinde, dillerinde ve fikir dünyalarında bulunmaktaydı. Daha sonraları bağımsız bir ilme dönüşecek olan nahiv, bir sanat olarak dillerde yaşamaktaydı. İslam’ın zuhurundan sonra mevalinin İslam’a girmesi ile lahnın dilde yaygınlaşması bu fikirlerin eyleme dönüşmesini hızlandırdı. Bununla birlikte nahvin doğuşunu bize aktaran rivayetlerin birçoğu bu konuda harekete geçen ilk kişinin Ebü’l-Esvet Düeli olduğunu söylemektedir. Ancak bu konuda hem klasik dönemde hem de modern dönemde ileri sürülen azımsanmayacak sayıda farklı görüşler de vardır. Nahvin doğuşu elbette onu ilk defa vazedenden kişi ile doğrudan bağlantılı olduğundan bu kişinin kim olduğunu tespit etmek önem arz etmektedir.

Nahiv ilminin ilk kim tarafından kurulduğunu kesin bir şekilde ifade etmek oldukça güçtür. Zira bu konuda aktarılan rivayetler oldukça karmaşık olmakla birlikte kesin bir yargı oluşturmamaktadır. Klasik döneme ait görüşler çoğunlukla Ebü’l-Esvet’i göstermekle birlikte aynı zamanda Ebü’l-Esvet’in de nahvi Hz. Ali’den öğrendiğini iddia etmektedir. Müsteşrikler ve yenilikçi anlayışa sahip Arap dilcileri ise bu konuda çok daha farklı iddialar ortaya koymaktadırlar.

1.2.2.2.1. Klasik Döneme Ait Görüşler

Nahiv ilminin ilk kim tarafından ortaya konulduğu konusunda klasik dönemde ileri sürülen görüşler çoğunlukla Hz. Ali ve onun öğrencisi Ebü’l-Esvet Düeli

¹¹² Taberani, *el-Mucemü’l-Evsat*, thk. Ebu Muaz Tarık bin Avdillah bin Muhammet (Kahire: Darü’l-Haremeyn, 1995), 7/307.

¹¹³ Abdullah İbni Vehb, *Tefsirü’l-Kur’an*, thk. Miklush Morani (Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslami, 2003), 3/43.

¹¹⁴ Belazüri, *Ensabü’l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zirikli (Beyrut: Darü’l-Fikir, 1996), 10/348.

¹¹⁵ Halvani, *el-Mufasssal fî Tarihi’n-Nahvi’l-Arabî*, 18.

ekseninde şekillenmiştir. Ancak nahvin kurucuları olarak Nasr bin Asım (ö. 89/708), İbni Yamer, Abdurrahman bin Hürmüz Arec (ö. 117/735) ve Nadr bin Şümeyl'in (ö. 204/820) de adları zikredilmektedir.

İbnü'n-Nedim (ö. 385/995) nahvin kurucusunun kim olduğu konusunda *el-Fihrist* isimli eserinde şu ifadeleri zikretmektedir:

Ulemanın çoğu nahvin Ebü'l-Esvet Düeli'den alındığını onun da nahvi Hz. Ali'den öğrendiğini iddia etmektedir. Bununla birlikte bazıları nahvin Nasr bin Asım'dan alındığını iddia etmektedir. Ben, İbni Mukle Bağdadi'nin (ö. 328/940) kendi kalem ile yazdığı bir yazıdan okudum ki İbni Lehia'dan (ö. 174/790) rivayetle şöyle diyordu: Nahiv ilmini ilk vazeden kişi Abdurrahman bin Hürmüz Arec'dir. O, ensab ilmini en iyi bilen aynı zamanda kurra olan biridir¹¹⁶

İbnü'n-Nedim'in de belirttiği gibi nahiv ilminin kurucusu olarak üç isim öne çıkmaktadır.

a) Ebü'l-Esvet Düeli, ki o da Hz. Ali'nin attığı temeller üzerine nahiv ilmini inşa etmiştir.

b) Nasr bin Asım

c) Abdurrahman bin Hürmüz Arec

Bununla birlikte Nasr bin Asım ve Abdurrahman bin Hürmüz'ün nahiv ilminin kurucuları olduğu yönündeki rivayetler ihtiyat ile karşılanmalıdır. Bu türden rivayetler onların Arap diline dair erken dönem çalışmalarına katkıda bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Kimileri de bunların nahvi Ebü'l-Esvet'ten öğrendiklerini belirtmişlerdir.¹¹⁷ Nitekim İbnü'n-Nedim de bu konudaki farklı rivayetleri aktardıktan sonra bazı delillerden yola çıkarak nahiv ilminin Ebü'l-Esvet tarafından kurulduğu sonucuna varmıştır.¹¹⁸

Bazı kaynaklarda nahiv ilminin kurucusu olarak Ebü'l-Esvet'in yanı sıra öğrencileri olan ve birbirine benzeyen harfleri ayırt edebilmek için noktaları icat eden Nasr bin Asım ile İbni Yamer'in adları zikredilir. Bunların yanı sıra Abdurrahman bin Hürmüz Arec ile Nadr bin Şümeyl'in de adları geçmektedir. Ancak gerçekleştirdikleri işler ağırlıklı olarak Kur'an'ın noktalanması ile ilgili olduğundan nahivle ilgisinin uzak bir ihtimal olduğu değerlendirilmiştir.¹¹⁹

İbni Faris ise geride icmalen zikredildiği gibi bu konuda çok farklı bir anlayış sergilemiştir. O, dilin tevkifi olduğunu dile dair bilgilerin Allah tarafından insana öğretildiğini zamanla gelişip olgunlaştığını belirtmiştir. Nahiv kurallarının "*Allah, Adem'e bütün isimleri öğretti.*"¹²⁰ ayetinde *isimler* ile kastedilen şeyler arasında ola-

¹¹⁶ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Darü'l-Marife, 1997), 61.

¹¹⁷ Tantavi, *Neşetü'n-Nahv*, 24.

¹¹⁸ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 62,64.

¹¹⁹ Ebu Sait Sirafi, *Ahbari'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, thk. Taha Muhammet Zeyni, Muhammet Abdülmünim Hafaci (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladühu, 1966), 11-13.

¹²⁰ Çantay, *Kur'an-ı Hakim*, Bakara 2/31.

bileceğini belirtmiştir. Ayrıca dil kurallarının bir kerede ortaya çıkışına dair görüşleri reddetmiştir. Arab-ı aribenin nahiv terimlerini bildiğini ancak zamanla bu bilgilerin zayıflamasından sonra Ebü'l-Esvet'in elinde yeniden canlandığını savunmuştur.¹²¹ İbni Faris'in bu düşüncesi belki de Arapların öteden beri bir lahn ile karşılaştıklarında bunu yadırgamalarından kaynaklanabilir. Ancak nahiv kuralları bir ilmî disiplin şeklinde değil de Araplarda bir selika olarak bulunmaktaydı. Bir dili doğru konuşmakla bir dilin kurallarını bilmek aynı şey olarak görülmemelidir. Dil melekeleri bozulmamış olan Arapların dillerini doğru konuşmak için dil kurallarını bilmeye ihtiyaçları yoktur.

Rivayetlerden bu sorunla başa çıkmaya çalışan öncü kişilerden birinin Ebü'l-Esvet Düeli olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber onun bu görevi kendisinin mi üstlendiği ya da bir başkası tarafından mı ona tevdi edildiği veyahut da onun bu görevi üstlenmeye karar vermesine etken olan sebebin ne olduğu konusunda farklı rivayetler vardır. Bu rivayetlerin başlıcaları şunlardır:

Biri Hz. Ali'nin huzurunda Kur'an'dan bir ayeti, لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطُؤُونَ şeklinde okuması gerekirken لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئِينَ şeklinde okuyunca o, Ebü'l-Esvet'e bu talebi yöneltmiştir. Bazı rivayetlerde Ebü'l-Esvet'in kendisinin bu okuyuşu birinden duyduktan sonra nahiv ilminin temellerini atmaya karar verdiği aktarılmaktadır.¹²²

Diğer bir rivayete göre bedeviden biri Medine'ye Kur'an dinlemek için gelmiştir. Birisi ona Tevbe suresini okumuş ve şu ayeti اِنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُولُهُ şeklinde okuyunca o, Ebü'l-Esvet'e bu talebi yöneltmiştir. Bazı rivayetlerde Ebü'l-Esvet'in kendisinin bu okuyuşu birinden duyduktan sonra nahiv ilminin temellerini atmaya karar verdiği aktarılmaktadır.¹²²

Diğer bir rivayete göre bedeviden biri Medine'ye Kur'an dinlemek için gelmiştir. Birisi ona Tevbe suresini okumuş ve şu ayeti اِنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُولُهُ şeklinde okuyunca o, Ebü'l-Esvet'e bu talebi yöneltmiştir. Bazı rivayetlerde Ebü'l-Esvet'in kendisinin bu okuyuşu birinden duyduktan sonra nahiv ilminin temellerini atmaya karar verdiği aktarılmaktadır.¹²²

“Şüphesiz Allah ve Peygamberi, müşriklerden beridir”¹²³ şeklinde okuması gerekirken اِنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُولُهُ “Şüphesiz Allah müşriklerden ve resulünden beridir” olarak okumuş bunun üzerine bedevi; “Eğer Allah peygamberden beri ise ben de beriyim.” demiştir. Hz. Ömer bu olayı duyunca bedeviyi yanına çağırarak ayetin doğrusunu ona öğretmiştir. Bu olay üzerine Ebü'l-Esvet Düeli'ye nahiv ilmini oluşturma için talimat vermiştir.¹²⁴

Diğer bir rivayete göre Ziyat bin Ebih, Ebü'l-Esvet'e birini gönderir. Acemlerin İslam'a girmesiyle birlikte dilin bozulduğunu, Arapların dillerini düzeltmeleri ve Kur'an'ı doğru irap edebilmeleri için bir şeyler yapmasını ister. Ebü'l-Esvet ilk başta bu işe sıcak bakmaz. Ancak Ziyat onu ikna edebilmek için bir oyun tertip eder. Bir adama, Ebü'l-Esvet'in geçtiği güzergâh üzerinde durup tam geçtiği sırada Kur'an'ı yanlış okumasını tembihler. Adam Ebü'l-Esvet'in geçtiği sırada ayeti اِنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُولُهُ “Allah müşriklerden ve resulünden beridir.” şeklinde bi-

¹²¹ İbni Faris, *es-Sahibî*, 14.

¹²² Kemalettin Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba fi Tabakati'l-Üdeba*, thk. İbrahim Samerrai (Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1985), 19.

¹²³ Tevbe 9/3.

¹²⁴ Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 20.

lerek hatalı okur. Bu hata Ebü'l-Esvet'e çok ağır gelir. Adama Allah nasıl resulünden beri olur? diye çıkışır. Daha sonra Ziyad'a varır ve isteğini kabul ettiğini, Kur'an'ı harekeleyeceğini bunun için otuz adama ihtiyaç duyduğunu söyler. Ziyad, otuz adamı hazırlar. Ebü'l-Esvet içlerinden sadece Abdülkays kabilesinden olan bir adamı seçer. Ona: “Beni dikkatli dinle, Kur'an'ı okurken bir harfi fethalı okuduğumda harfin üstüne nokta, zammeli okuduğumda yanına nokta, kesreli okuduğumda altına nokta koy. Tenvinli okuduğumda ise iki nokta koy.” der. Ayrıca istekte bulunan kişinin Ziyat olmayıp bizatihi Ebü'l-Esvet'in olduğu, bu işe girişmek için Ziyad'dan onay istediği şeklinde de rivayetler bulunmaktadır.¹²⁵

Diğer bir rivayete göre Ebü'l-Esvet'in kızı, babasına *Gökyüzü ne kadar da güzel!* demek isterken *ما أحسن السماء* der. Ancak mansup olarak kullanması gereken *أحسن* kelimesini merfu olarak kullanınca, cümlemin anlamı *Gökyüzünün en güzel cismi nedir?* şeklinde olur. Bunun üzerine babası *نجومها yıldızlarıdır* cevabını verir. Ancak kızı, soru sormadığını, gökyüzünün ne kadar güzel olduğunu söylemek istediğini belirtince, babası o hâlde *ما أحسن السماء* demen gerekir der ve bu olay üzerine nahiv ilmini kurmaya karar verir.¹²⁶ Bu rivayete benzer ancak bunun kadar meşhur olmayan diğer bir rivayet ise şudur: Ebü'l-Esvet'in kızı babasına *Ne kadar sıcak!* demek ister. Bunun için sıcaklığın en şiddetlisi nedir anlamına gelen *ما إذا كانت الصقعاء من فوقك والرمضاء من تحتك* ifadesini kullanır. Ebü'l-Esvet de *Güneş tepende kızgın toprak da altında olduğu andır.* Bunun üzerine kızı; *Baba ben bunu kastetmedim. Çok aşırı sıcak olduğunu söylemek istedim* deyince babası, o hâlde *ما أشد الحر* şeklinde söylemen gerekir demiş ve bu olay üzerine nahiv ilmini yazmaya karar vermiştir.¹²⁷

Bazı kaynaklarda ise nahvin Hz. Ali tarafından kurulduğu ileri sürülmektedir. Nahiv ilminin temellerini atan ilk kişinin Hz. Ali olduğu daha sonra kendisinin bu temeller üzerine nahvi inşa ettiği Ebü'l-Esvet Düeli tarafından şöyle aktarılmaktadır:

Hz. Ali Irak'ta iken yanına gittim, elinde bir kâğıt vardı. Ey müminlerin emiri! Bu elindeki nedir? diye sordum. O da Arapların dillerini düşündüm, acemlerin Araplara karışmaları nedeniyle bazı hatalar buldum. Onlara müracaat edecekleri ve dayanacakları bir şey hazırlamak istedim dedi. Sonra elindeki kâğıdı bana uzattı. Kâğıtta; kelimeler, isim, fiil ve harften oluşur. İsim, müsemmadan haber verir, fiil kendisiyle haber verilir, harf ise kendisinde bir mana ifade etmez yazıyordu. Sonra da bana *انح هذا النحو وأضف إليه ما وقع إليك* “Bu tarzı benimse ve kendinden de bir şeyler ilave et” dedi. Sonra da

¹²⁵ Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 20.

¹²⁶ Tantavi, *Neşetü'n-Nahv*, 24.

¹²⁷ Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 1/15.

“Ey Ebü'l-Esvet! İsim üç çeşittir. Zahir isim, muzmar isim ve müphem isim” diyerek ekledi. Ben de لَكَنَّ hariç إِنَّ ve kardeşlerine kadar atıf, nat, taaccüp ve istifham baplarını yazarak ona sundum. O, لَكَنَّ babını da eklememi söyledi. Böylelikle yeni bir bap ekledikçe ona sunmaya devam ettim. Bütün baplar tamamlandıktan sonra bana; ما أحسن هذا النحو الذي قد نَحوت “Senin tuttuğun bu yol ne kadar da güzel bir yol” dedi.

Hız. Ali'nin bu sözü üzerine dil kurallarına nahiv adı verildi.¹²⁸ Bu rivayetten nahiv ilminin ilk temellerini atan kişinin Hız. Ali olduğu, Ebü'l-Esvet'in ise nahvi bu temeller üzerine geliştirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu hakikat, Mamer bin Müsenna (ö. 209/824) gibi birçok dil âlimi tarafından da desteklenmektedir.¹²⁹

Ebü'l-Esvet'e kendisine nahiv yolunun kim tarafından açıldığı sorulunca, kendisine bu yolu açan kişinin Hız. Ali olduğunu belirtmiştir.¹³⁰ Başka bir sözünde ise nahiv usullerinin kendisine Hız. Ali tarafından öğretildiğini kendisinin de bu usullere uyduğunu belirtmiştir.¹³¹

Sonuç olarak Halvani (ö. 452/1060) nahvin kurucusunun kim olduğu konusunda klasik dönemde savunulan görüşleri şu maddeler altında toplamıştır.¹³²

- Ebü'l-Esvet Düeli nahvi kimsenin yönlendirmesi olmadan kendi kararı ile tek başına kurmuştur.
- Ebü'l-Esvet nahvi, Hız. Ali'nin yönlendirmesi ile tek başına kurmuştur.
- Ebü'l-Esvet nahvi, Nasr bin Asım ve Abdurrahman bin Hürmüz gibi öğrencilerinin yardımları ve katkıları ile kendi verdiği karar sonucunda kurmuştur.
- Ebü'l-Esvet nahvi, Abdullah bin Abbas'ın teşviki ile tek başına kurmuştur.
- Ebü'l-Esvet nahvi, Hız. Ömer'in emri ile tek başına kurmuştur.
- Ebü'l-Esvet nahvi, halife Ziyat bin Ebih'in emri ve isteğiyle tek başına kurmuştur.
- Nahvi, Hız. Ali tek başına kurmuştur.
- Nahiv, Nasr bin Asım, İbni Yamer, Abdurrahman bin Hürmüz Arec ve Nadr bin Şümeyl gibi Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesi konusunda ciddi katkılar sunan kıraat âlimleri tarafından kurulmuştur.

Bütün bu rivayetler nahvin ilk kurucusunun kim olduğu konusunda kesin bir yargı oluşturmamakta ve kafa karışıklığına yol açmaktadır. Ancak klasik düşünce ağırlıklı olarak nahiv ilmini, kendi kararı ile ya da bir başkasının yönlendirmesi sonucunda Ebü'l-Esvet'in kurduğunu iddia etmektedir.

¹²⁸ Tantavi, *Neşetü'n-Nahv*, 23.

¹²⁹ Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 20.

¹³⁰ İbni Hacer Askalani, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3/456.

¹³¹ Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-lügaviyyin*, 21.

¹³² Halvani, *el-Mufasssal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 35.

1.2.2.2. Modern Döneme Ait Görüşler

Nahiv ilminin ilk kurucusunun kim olduğu konusunda müsteşrikler ve yenilikçi düşünürlerin önde gelenlerinden Ahmet Emin (1886-1954), İbrahim Mustafa (1888-1962) ve Şevki Dayf (1910-2005) farklı bir tutum sergilemişlerdir.

Müsteşrikler Hz. Ali döneminin basit ruhunun nahiv ilminin taksim ve terimlerini ortaya koymaya elverişli olmadığını iddia etmişlerdir. Nahvin kurucusu olarak çok daha farklı isimler zikretmişlerdir. Bu konuda öne çıkan görüşlerden bazıları şu şekildedir.

1. Carl Brockelmann'ın Görüşü

Carl Brockelmann (1868-1956) nahiv ilminin ilk kim tarafından kurulduğu konusunun oldukça kapalı ve karanlık olduğunu, aydınlanamayan birçok noktanın olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı bu konuda kesin bir bilgi veremeyeceğini belirtmiş ancak nahvin, Ebü'l-Esvet tarafından kurulduğunu söyleyen rivayetlerin de birer efsane olduğunu ileri sürmüştür. Yine o kaynak göstermeden nahiv ilminin İbni Ebu İshak ile (ö. 117/735) Halil bin Ahmet ve Sibeveyhi'nin hocası İsa bin Ömer Sekafi (ö. 149/766) zamanında oluşturulmuş olabileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte Muaz bin Müslim Herra'nın da nahiv konularında ciddi anlamda araştırma yapan ilk kişilerden biri olduğuyla ilgili aktarılan rivayetlere sıcak bakmıştır. Ayrıca Brockelmann, nahvin doğuşunu evrensel bir kural olan, *dil ilimlerinin diller arasındaki farklılıklardan doğduğu* tezine bağlamıştır. Ayrıca bu tezine Ebu Müslim'in Muaz'ın şahsında nahivcileri, zencilerin ve Rumların dillerini araştırmaları sebebiyle hicvetmesini delil olarak göstermiştir.¹³³

Abdülmelik bin Mervan'ın (ö. 86/705) hocası olan Sahibü'd-devle¹³⁴ Ebu Müslim Horasani'nin nahivcileri hicvettiği şiir şudur:

قد كان أخذهم في النحو يُعجِبني ... حتى تعاطوا كلام الزنج والرّوم
لما سمعتُ كلاماً لستُ أفهمُهُ ... كأنه رَجَل الغُرْبَانِ والبوم
تركتُ نحوهمُ والله يعصمني ... من التقحُّم في تلك الجرائم

Onların nahvi ele alışları beni hayrete düşürür. Hatta zencilerin ve Rumların dilleriyle ilgilenmeleri. Anlamadığım bir sözü duyduğumda sanki kargalar ve baykuşlar ötiştir.

*Terk ettim onların nahvini. Allah beni, bu mikroba düşmekten korusun.*¹³⁵

¹³³ Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, çev. Abdülhalim Neccar (Kahire: Darü'l-Maarif, 1119), 2/123.

¹³⁴ Emevi hanedanının yıkılmasında ve Abbasilerin hilafete geçmesinde oynadığı rol sebebiyle ona “nakilü'd-devle, sahibü'd-devle, mümitü'd-devle, muhyi'd-devle” ünvanları verilmiştir. Hakkı Durmuş Yıldız, “Ebu Müslim-i Horasani”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/199.

¹³⁵ Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 126.

Rivayet edildiğine göre Ebu Müslim bu şiirini, Muaz'ın yanında iken onun bi-riyle nahvin konuları üzerinde tartıştığını görmesi ve konuşulanlardan hiçbir şey anlamaması üzerine söylemiştir. Bunun üzerine Muaz da ona cevaben şu şiirini kaleme almıştır:

عَاجِلَتَهَا أَمَرَدَ حَقِّي إِذَا ... شَيْتَ وَلَمْ تُحْسِنْ أَبَا جَادِهَا
سَمَّيْتُ مَنْ يَعْرِفُهَا جَاهِلًا ... يُصَدِّرُهَا مِنْ بَعْدِ إِيْرَادِهَا
سَهْلَ مِنْهَا كُلِّ مُسْتَصْعَبٍ ... طَوْدٌ عَلَا الْقَرْنَ مِنْ أَطْوَادِهَا

*Ey Nahvi güzel kullanan. Gençken nahiv ile ilgilendin de yaşlanınca hoş görmez oldun. Nahvi bilene cahil deyip, onu kullandıktan sonra atar oldun. Nahvin bütünü zorluklarını kolay sandı. Asrının en yüce dağı olan.*¹³⁶

Muaz, Kûfeli nahiv âlimlerin hocası olarak kabul edilen yeğeni Ebu Cafer Ruasi (ö. 187/803) ile Kûfe nahiv ekolünün kurucusu olan Kisai'nin (ö. 189/805) hocasıdır. Kisai'nin ileri yaşına rağmen konuşması esnasında lahn yaptığı için kınanmış bunun üzerine Muaz'dan nahiv ilmini öğrendiği aktarılmıştır.¹³⁷ Bir rivayete göre Muaz 685'te diğer bir rivayete göre 705'te Kûfe'de doğmuştur. Nahiv ilmini sisteme kavuşturan m. 718 yılında dünyaya gelen Halil bin Ahmet ile aynı asırda yaşamıştır. Tıpkı asırdaşı gibi o da nahiv konularında ciddi anlamda kafa yormuştur. Ayrıca diğer dilleri de araştırması, onları iyi bilmesi ve o dilleri Arapça ile kıyaslaması muhtemelen Brockelmann'ın onun hakkındaki bu düşünceye varmasına yol açmıştır. Ancak onun ön plana çıktığı konu nahivden ziyade sarf ilmidir. Hatta birçok âlim tarafından sarf ilminin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Süyuti sarf ilminin kurucusunun Muaz olduğunu, aynı zamanda Ebü'l-Esvet'ten ders aldığını belirtmiştir.¹³⁸

Muaz'ın Şiiliğe eğilimi olduğu için bizzat Şiiler, onun sarfın kurucusu olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Ancak daha sonraları yapılan çalışmalar bu iddianın doğru olmadığını savunmuş ve şu iki hususu gerekçe olarak ileri sürmüştür:

a) Sarf ilminin konularının -her ne kadar sistematik olmasa da- daha önce Basra'da Sibeveyhi tarafından kaleme alınan *el-Kitab*'ın içerisinde geçmesi.

b) Sarf ilmine dair yazılan eserlerde neredeyse Muaz'a nispet edilen önemli hiçbir görüşün bulunmaması.

Sonuç olarak Muaz'ın nahiv ilminden ziyade sarf ilminde söz sahibi olduğu ve sarf ilminin gelişmesine önemli katkıları olduğu bilinmektedir.¹³⁹

¹³⁶ Ebü'l-Kasım Zeccaci, *Mecalisü'l-Ulema*, thk. Abdüsselam Muhammet Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1983), 146.

¹³⁷ Tayyar Altıkulaç, "Kisai", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/69-70.

¹³⁸ Süyuti, *el-İktirah*, 428.

¹³⁹ Mehmet Yavuz, "Muaz bin Müslim Herra", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/340.

2. Edward Denison Ross'un Görüşü

Nahiv ilminin yaygın olarak Araplar tarafından kurulmuş olduğu görüşünden tamamen farklı düşünen bazı müsteşrikler de vardır. Onlar nahiv ilminin Aramiler ve Farslar tarafından kurulmuş olabileceğini savunurlar. Zira onlara göre nahiv ilmi Kur'an'ı anlamak için bu topluluklar tarafından bir ihtiyaca binaen inşa edilmiştir. Bu görüşe öncülük eden müsteşriklerden biri İngiliz müsteşrik Edward Denison Ross'tur (1871-1940). O, bu konudaki görüşünü şu ifadeleri ile savunmaktadır: “Halife Ömer Kur'an'ı resmi ve dakik bir şekilde incelemeye başladığında ortada ne nahve dair bir kitap ne de Arapça bir kamus vardı.” Bu sözleri ile kastettiği Arapların nahve ya da bir sözlüğe ihtiyaç duymamaları, nahvin ise Kur'an'ı anlamak için bir ihtiyaçtan doğduğudur. Ona göre Kur'an'dan ilk olarak bazı nahiv kurallarını çıkaranlar Farslardır.¹⁴⁰

Iraklı dil âlimi Ali Müzhir Muhammet Yasirî bu görüşün tutarsız olduğunu savunmuş ve bu görüşü şu soruları ileri sürerek çürütmeye çalışmıştır:

1- Bir dili öğrenmek isteyen bir millet o dilin gramerini kurabilir mi? Şayet Araplar Farsçayı öğrenmek isteselerdi Farsçanın gramerini mi kuracaklardı? Bir dili okumayı ve yazmayı öğrenmek isteyen bir yabancı, nasıl o dilin kurallarını oluşturabilir?

2- Bir dilin gramerini kurabilmek için o dili öğrenme isteği tek başına yeterli midir?

3- Arapların kültür mirasından tamamen habersiz olup Arap dil yapısını içselleştirmeden nasıl olur da grameri oluşturulabilir. Ayrıca bu konuda Farslar nasıl Arapların önüne geçmiş olabilirler.

Yasirî bu soruları yönelttikten sonra bu görüşün iyi niyet taşımadığını ve mantıklı bir açıklamasının olmadığını belirtmiştir.¹⁴¹

Ancak bu görüşü topyekûn bir şekilde dışlamak da doğru değildir. Arap diline dair elimize ulaşan ilk ve en kapsamlı eser olan *el-Kitab* Fars asıllı olan Sibeveyhi'ye aittir. Başta Farslılar olmak üzere mevalinin nahiv ilmi konusundaki çabaları göz ardı edilmemelidir. Belagatiyle meşhur olan Basralı ünlü hatip Halit bin Safvan nahiv ilmi ile meşgul olan Farslıların yanından geçince “Arapça hakkında konuşuyorsunuz. Oysaki onu ilk bozanlar sizlersiniz.”¹⁴² demiştir. Bu ve benzeri rivayetler Farslıların nahiv ilminin gelişimi konusundaki rollerini ortaya koymaktadır. Nahiv ilminin kurucularının Farslılar ya da mevaliler olduğu konusunda kesin bir bilgi bulunmamakla beraber onların nahiv ilminin gelişimindeki rolleri yadsınamaz bir gerçektir.

¹⁴⁰ Yasirî, *el-Fikrî'n-Nahvî*, 107.

¹⁴¹ Yasirî, *el-Fikrî'n-Nahvî*, 107.

¹⁴² İbni Abdülber Nemerî, *Edebi'l-Mücalese*, thk. Semir Halebi (Darü's-Sahabe li't-Türa, 1989), 62; İbni Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, 2/307.

3. Johann W. Fück'ün Görüşü

Ünlü Alman şarkiyatçısı Fück de (1894-1974) nahvin Ebü'l-Esvet tarafından kurulduğu ihtimaline temkinli yaklaşmaktadır. Bu konudaki düşüncesini şu sözleri ile ifade etmiştir:

Arapça kaynakların birçoğunda nahvin kurucusu olarak Ebü'l-Esvet'in adı zikredilmektedir. Kimisi onun Ziyat bin Ebih'in isteğiyle kimisi ise Halife Hz. Ali'nin Kur'an'ı korumak için onu yönlendirmesiyle bu işe başladığını belirtmiştir. Nahiv ilminin kurucusunun kim olduğuna dair aktarılan bunun gibi birbirinden farklı rivayetler oldukça kapalı, zorlama ve gerçek manada tarihi yansıtmamaktadır. Bununla birlikte bu türden rivayetler derin bir bilgiyi de beraberinde taşımaktadır. O da Nahiv ilmine dair ilk mülahazaların sonradan Müslüman olan toplumların Arapçayı öğrenme çabaları ile başladığıdır. Gerçek anlamda nahvin ilk kurucusu nahivcilerin en eskisi olan Halil bin Ahmet olduğu söylenebilir. O gelişigüzel bir şekilde kullanılan irabı sistematik hâle getirmiş, mazmum isimlerde ref'i, mecur isimlerde hafd'i, meftuh isimlerde de nasbı zikretmiştir. Ondan sonra gelen öğrencisi de irabı daha da geliştirerek isimleri mütemekkin ve gayrimütemekkin olmak üzere ikili bir taksime sokmuştur. Ref, nasp, cer gibi irap alametlerini gayrimutasarrif isimlerde de kullanmak suretiyle alanını genişletmiştir...¹⁴³

Yukarıda aktarılan bilgidен yola çıkarak Fück'ün düşüncesi hakkında şunları söylemek mümkündür:

- Nahve dair mülahazalar diğer milletlerin Arapça öğrenmeye başlamasından sonra başlamıştır.

- Nahiv ilmi büyük olasılıkla Halil bin Ahmet tarafından kurulmuştur. O kendisinden önce gelişigüzel kullanılan irabı sistematik hâle getirmiştir. Öğrencisi Sibeveyhi ise hocasının kurduğu temeller üzerine nahvi geliştirmiştir.

Bununla birlikte Fück diğer müsteşriklerin aksine mutedil davranmaya gayret etmiş, peşin yargı bildiren ifadelerden ve aşırı iddialardan sakınmıştır. Tartışmalı konularda polemikten uzak durmuştur. Nahiv ilmi ile ilgili diğer müsteşriklerin aksine Yunanlıların ya da diğer milletlerin etkileri hususunda aşırıya kaçmaktan sakınılmasını istemiştir.¹⁴⁴

4. İbrahim Mustafa'nın Görüşü

Mısırlı dilci İbrahim Mustafa mütekaddim ulemanın nahvi ilk vazeden kişi olarak Ebü'l-Esvet'i göstermelerinin bir yanılığın ve karışıklıktan ibaret olduğunu savunmuştur. Bu karışıklığın, Ebü'l-Esvet'in ortaya koyduklarına, bilinen ıstılahi anlamdaki nahiv kavramının verilmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Zira ona göre mütekaddimun, Kur'an'ı noktalama ile nahvi vazetmeyi birbirlerine karıştırmıştır. Bu iddiasına delil olarak ise hiçbir klasik nahiv kitabında Ebü'l-

¹⁴³ Fück, *el-Arabiyye*, 11-12.

¹⁴⁴ H. Ahmet Schmiede, "Fück, Johann W.", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/13/247-348.

Esvet'e ait bir görüşün aktarılmasını savunmuştur. Nitekim hiçbir klasik nahiv kitabında Ebü'l-Esvet'e ait bir görüş zikredilmemiştir.

İbrahim Mustafa, nahiv ıstılahlarının Ebü'l-Esvet'ten sonra oluşturulmaya başlandığını, Ebü'l-Esvet'in nahiv ilminin kurucusu olduğuna dair aktarılan rivayetlerin, ravilerin bu hususu karıştırmış olmalarından kaynaklanabileceğini, Ebü'l-Esvet'in yaptığı şeyin sadece iraba uygun bir şekilde Mushaf'ı harekelemekten ibaret olduğunu belirtmiştir. Ona göre bilinen nahiv ilminin ilk kurucusu İbni Ebu İshak'tır.¹⁴⁵

Onun nahvin kurucusu olarak İbni Ebu İshak'ı görmesine neden olan hususlara değinmeden evvel İbni Ebu İshak'ın kim olduğuna kısaca değinmekte fayda vardır. Hicri 29 yılında Basra'da mevaliden bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini Basra'da yapmıştır. Meymun Akran'dan¹⁴⁶ nahiv dersleri İbni Yamer ve Nasr bin Asım Leysi'den kıraat dersleri almıştır. Ebü'l-Esvet'ten de ders aldığı iddia edilmiştir.¹⁴⁷ Onun nahiv ilmindeki konumu hakkında Ebü't-Tayyip Lügavi şunları söylemektedir:

Ebü'l-Esvet'in derslerine çok sayıda öğrenci katılmıştır. Onun öğrencileri içerisinde öne çıkanlar; oğlu Ata, Nasr bin Asım (ö. 87/706), Anbesetü'l-Fil (ö. 100/718), Abdurrahman bin Hürmüz, İbni Yamer, Meymun Akran'dır. Halil bin Ahmet, Ebü'l-Esvet'in en mahir öğrencisi olarak Anbese'yi göstermiştir. Hocasından sonra nahiv derslerini vermeyi o sürdürmüştür. Meymun Akran ise Ebü'l-Esvet'in ölümünden sonra Anbese'den ders almaya devam etmiştir. Meymun, Anbese'nin vefatından sonra nahiv konusunda zirve isimdi. Nahvin konularını şerh etmek suretiyle geliştirmiştir. Vefat ettikten sonra da onun yerine en başarılı öğrencisi olan İbni Ebu İshak almıştır. Yaşadığı asırda hiç kimse nahiv konusunda İbni Ebu İshak'a denk değildi. "Basra'nın en bilgini" lakabı onun için kullanılmıştı. O, nahvi baplara ayırmış, nahve kıyası kazandırmış, hemze hakkında anlattıkları ile öğrencileri onun sözlerinden bir kitap oluşturmuştur. Ebu Hatim, Davud bin Ziberd'den o da Katade'den aktardığına göre; nahvi ilk kuran Ebü'l-Esvet, ondan sonra Yahya bin Yamer sonra da İbni Ebu İshak'tır.¹⁴⁸

İbni Ebu İshak'a ait tarihten günümüze kadar aktarılmış olan herhangi bir nahiv kitabı bulunmamaktadır. Ancak Sibeveyhi'nin *el-Kitab* adlı eseri başta olmak üzere birçok nahiv kitabında onun görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca nahvi baplara ayırıp konuları detaylandırması ve nahve kıyası kazandırması onu nahiv ta-

¹⁴⁵ Abdülal Salim Mekrem, *Eserü'l-Kıraati'l-Kur'aniyye fi'd-Dirasati'n-Nahviyye* (Kuveyt: Müessesetü Ali Cerrah Sabah, 1978), 53-54.

¹⁴⁶ Meymûn Akran'ın ölüm tarihi kesin bir şekilde bilinmemektedir. Anbesetü'l-Fil'in arkadaşı olmasından yola çıkarak vefatının hicrî 90'lara tekabül etmesi muhtemeldir. İbnü'l-Kıftî. *İnbahü'r-Ruvat ala Enbahi'n-Nühat*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1406), 3/337.

¹⁴⁷ Hulusi Kılıç, "İbni Ebu İshak", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/435.

¹⁴⁸ Ebü't-Tayyip Lügavi, *Meratibü'n-Nahviyyin*, 14.

rihinde eşsiz bir konuma yükseltilmiştir. Nahivcileri hicvetmesi ile meşhur olan şair Ferezdak (ö. 114/732) onu;

فلو كان عبد الله مولى هجوته ... ولكن عبد الله مولى موالينا
 Eğer İbni Ebu İshak azatlı köle olsaydı onu hicvederdim.
 Ancak o azat edilmiş kölelerin azatlığıdır.¹⁴⁹

şiiiryle hicvedince o da cevaben “Her zaman yaptığı gibi bu şiirinde de hata yapmıştır. Aslında مولى موال demesi gerekirdi.” diye cevap vermiştir.¹⁵⁰

İbrahim Mustafa'nın nahvin kurucusu olarak İbni Ebu İshak'ı göstermesi hiç şüphesiz onun nahvin kuruluşundaki aktif rolü ile doğrudan ilgilidir. Ancak aktarılan rivayetler genelde onun nahvi geliştirmesi ile ilgili olup nahvin ilk defa onun tarafından kurulduğunu gösteren bir bilgi bulunmamaktadır. Hiç şüphesiz İbni Ebu İshak'a yüklenen bu misyon, modern dönem dilcilerinin nahvin kuruluşunu Ebü'l-Esvet'e dayandıramadıklarından onun yerine bir alternatif bulma arayışlarının sonucunda oluştuğu söylenebilir.

5. Ahmet Emin'in Görüşü

Ahmet Emin, nahiv ilminin doğuşunun son derece karmaşık olduğunu ve aydınlanamayan birçok meselenin bulunduğunu belirtir. Bu durumu şu sözleriyle ifade eder:

Biz Sibeveyhi'nin el-Kitab'ı ile tarih sahnesinde aniden beliren devasa bir nahiv kitabı gördük. Sibeveyhi'den önce ise nahvin kuruluşunu ve yükselişini gösteren en küçük bir belirtiyle karşılaşmadık. Sibeveyhi'den öncesine ait bilgiler hiçbir sıkıntıya çare sunmamaktadır. Kimileri nahvin Ebü'l-Esvet tarafından kurulduğunu kimileri Hz. Ali tarafından kurulduğunu kimileri Hz. Ali'nin bir kâğıda nahve dair birtakım şeyler yazıp Ebü'l-Esvet'e verdiğini söylüyorlar. Bu rivayetler tamamen hurafedir.¹⁵¹

Ahmet Emin bu görüşüne gerekçe olarak Hz. Ali ve Ebü'l-Esvet döneminin nahiv ilminin felsefi ve mantıki taksimine uygun olmadığını, o günden aktarılan ilimlerin tarif ve taksimden ziyade daha çok bir ayetin ya da hadisin şerhi şeklinde olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu türden rivayetlerin her şeyi Hz. Ali ve taraf-tarlarına atfeden Şiiler tarafından uydurulmuş olabileceğine dair kaygılarını dile getirmiştir.¹⁵²

Ahmet Emin, Ebü'l-Esvet'in nahiv kaidelerinin oluşmasındaki rolünü şu mad-deler altında incelemiştir:

¹⁴⁹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/313. İbni Ebu İshak Hadramilerin azatlığıdır. Onlar da Abdüşşems oğullarının azatlığıdır.

¹⁵⁰ Ebü'l-Mehasin Tenuhi, *Tarihu'l-Ulemai'n-Nahviyyin mine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin ve Gayrihim*, thk. Abdülfettah Muhammet Hulv (Kahire: Daru Hicr, 1996), 154.

¹⁵¹ Ahmet Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 2003), 607.

¹⁵² Emin, *Duha'l-İslam*, 607.

a) Rivayetlerin, Kur'an'ı noktalama işine ilk girişen kişinin Ebü'l-Esvet olduğu konusundaki ittifakı, onun irap üzerinde ciddi anlamda fikir yürütmüş olabileceği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte nahvin kurucusu olmayıp bilakis nahvin gelişimine önayak olmuştur.

b) Ebü'l-Esvet Kur'an'ı hareketlerken fetha yerine harfin üstüne nokta, kesre yerine harfin altına nokta, zamme yerine harfin yan tarafına nokta ve tenvin yerine iki nokta koymuş ve kâtiplere böyle yazmasını emretmiştir. Bu eylem nahvin ilk adımları ve çıkış noktası olarak kabul edilebilir. Ancak o dönemde yapılmış olan bu eylem sonraları nahve yüklenen anlam ile aynı şey değildir. Mesela İbni Cinni nahvi “Arap olmayanların, Arap olmasalar da onlar gibi fasih konuşmaları adına, kelimenin tesniye, cemi, tahkir, teksir, izafet, nispet, terkip ve irap gibi konularında Arapların üslubuna tabi olmalarıdır.” şeklinde tarif etmiştir. Bu tanıma göre Ebü'l-Esvet'in yapmış olduğu işe kim nahiv adını verebilir?

c) Mütেকaddim ulema Ebü'l-Esvet'in yapmış olduğu işin ne olduğu konusunda da farklı şeyler söylemektedir. Bazıları onun nahvi ilk vazeden kişi olduğunu, İbni Kuteybe (ö. 276/889) *el-Maarif* adlı eserinde, onun Arapçanın ilk kurucusu olduğunu, İbni Hacer Askalani (ö. 852/1449) ise *el-İsabe* adlı eserinde, onun Kur'an'ı ilk harekeleyen ve Arapçayı ilk kuran kişi olduğunu söylemiştir. Şu açıktır ki onlar, Arapça ile fetha, kesre ve zamme yerine kullanılan noktalama işaretlerini kastetmektedirler. Daha sonraki âlimler nahve dair çalışmalarında Ebü'l-Esvet'in yöntemine benzer bir yol takip ettiklerinden dolayı onun nahvin ilk kurucusu olduğunu söylemiş olabilirler.

6. Şevki Dayf'ın Görüşü

Bir diğer Mısırlı dilci Şevki Dayf da Ahmet Emin'e yakın bir görüşe sahiptir. O, Ebü'l-Esvet'in nahvin kurucusu olduğuna dair görüşleri şu açıklaması ile eleştirmiştir:

Rivayetler nahvi Ebü'l-Esvet'e dayandırma konusunda sıkıntılar barındırmaktadır. Kimileri nahvi ona dayandırırken, kimileri onun nahvi Hz. Ali'den aldığını söylemektedir. Şöyle ki Hz. Ali Irak'ta iken Ebü'l-Esvet onun yanına varır. Onu başı önüne eğik düşünceli bir hâlde bulur. Neden düşüncelisin böyle? diye sorduğunda, şehirlerinizde lahn olduğunu duydum ve bununla ilgili bir şeyler yazmaya karar verdim, der. Birkaç gün sonra yazdıklarını getirip Ebü'l-Esvet'e verir. Orada şunlar yazılmaktadır: Kelamın tamamı ya isim ya fiil ya da harftir. İsim müsemmadan haber verir. Fiil müsemmanın eyleminden haber verir. Harf ise bunların dışındaki manaları ifade eder. Bil ki eşyalar üçtür. Zahir, muzmar ve ne zahir ne de muzmar olanlar. Âlimler zahir ve muzmar olmayanları bilmeyi daha üstün görürler. Bu rivayetler uzadıkça uzar. Bazı rivayetlerde ise Ebü'l-Esvet'in nasbenden harfleri yazdığı ancak لکن edatını eksik bıraktığı bir risaleyi Hz. Ali'ye takdim eder. O, لكن'yi neden yazmadığını sorar. لكن'nin onlardan olmadığını

zannediyordum, der. Hz. Ali onu da ilave etmesini ister. Bu rivayetlerin yanı sıra İbnü'l-Kıfti (ö. 646/1248) Mısır'da öğrenci iken sahafları gezdiğini ve birinde Ebü'l-Esvet'in Hz. Ali'den aldığı belgeyi gördüğünü belirtmiştir. Anlaşılan o ki rivayetler, Hz. Ali'nin kaleme almış olduğu bilgilerin sadece birkaç satırlık, birkaç baplık nahiv bilgisinden öte bir mukaddime ve risale boyutunda olduğunu söylemektedir. Sanki Hz. Ali, Muaviye ile savaşmak için Irak ve Kûfe'ye gitmemiş, orduyu teçhiz etmekle uğraşmamış, Hariciler ile mücadeleye girişmemiş de oturup nahiv ilmini yazmak ile meşgul olmuş, nahvin usullerini baplarını ve kurallarını belirlemeye çalışmıştır. Oysaki Hz. Ali döneminde bu türden mantıki ve felsefi taksimlerin ve tariflerin yapılmış olması aklen imkânsızdır. Bu türden rivayetler olsa olsa Şia tarafından uydurulmuş olan rivayetlerdir.¹⁵³

Modern dönem Arap dilbilimcilerinin üzerinde durduğu ortak noktalar, Hz. Ali ve Ebü'l-Esvet döneminin nahiv ilminin mantıki ve felsefi taksim ve tarifleri için yeteri kadar gelişmiş olmadığı, bu türden rivayetlerin Şia tarafından onları yüceltmek için uydurulmuş olduğudur. Bu türden tartışmalar kesin bir yargı bildirmekten öte varsayım ve ihtimaller üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı bu fikirleri yegâne doğru gibi kabullenmek veya tamamen reddetmek anlamsızdır.

1.3. Nahiv İlminin Kavramsallaşma Süreci

Arap gramer kurallarına *nahiv* ismi verilmeden önce farklı isimler ve tabirler kullanıldığı bilinmektedir. Bu tabirlerden en bilindik olanları *Arabiyye* (العربية) ve *irap* (الإعراب) tabirleridir. Her ne kadar nahiv tabiri kullanılmadan önce bu iki ifade yaygın olarak kullanılsa da nahiv tabirinin yaygınlaşması ile birlikte bu iki tabir tamamen terkedilmiştir.

1. Nahiv Kuralları için 'Arabiyye' Teriminin Kullanılması

Klasik dönemde nahvin Ebü'l-Esvet tarafından kurulduğuna dair genel kabul daha önce belirtilmişti. Ancak Ebü'l-Esvet tarafından temelleri atılan nahiv ilmi, o zamanlar *ilmü'l-Arabiyye* (علم العربية) veya *Arabiyye* (العربية) olarak isimlendirilmekteydi. Örneğin İbni Kuteybe, Ebü'l-Esvet'ten bahsederken وهو أول من وضع العربية “O Arapçayı ilk vazeden kişidir.”¹⁵⁴ demiştir. Benzer bir ifade İbni Hacer Askalani tarafından da dile getirilmiştir. O, وضع العربية ونقط المصاحف أبو “Arapçayı ilk vazeden ve Kur'an'ı noktalayan Ebü'l-Esvet'tir.”¹⁵⁵ demiştir. Her iki ifadede de Ebü'l-Esvet'in temelini attığı disiplin için *Arabiyye* kavramı kullanılmaktadır.

¹⁵³ Dayf, *el-Medarisü'n-Nahviyye*, 13-14.

¹⁵⁴ İbni Kuteybe, *el-Ma'arif* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Amme li'l-Küttab, 1996), 1/434.

¹⁵⁵ Askalani, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, 3/455.

Basralı ikinci ve üçüncü tabakadan olan dilcilerin döneminde *Arabiyye* tabirinin sınırları çok daha genişlemiş ve dile dair yapılan her türlü çalışma için kullanılır hâle gelmiştir. Hatta Sibeveyhi de bu tabiri *el-Kitab*'ında هذا باب الكلم من العربية “Arapçada Kelime Babı” örneğinde bir gramer konusunun başlığı olarak kullanmıştır. Onun *el-Kitab* adlı eseri dile dair neredeyse her türlü konuyu (nahiv, sarf, terkip, fonetik, bina, iştikak, fikhü'l-luga, belagat, kıraat, tecvî, aruz) ele aldığı bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında Sibeveyhi'nin dile dair ele aldığı konuların tamamını *Arabiyye* tabiri altında topladığı anlaşılmaktadır.¹⁶³

Daha sonra *Arabiyye* tabiri yerine kullanılan *nahiv* ifadesi de tıpkı onun gibi dile dair birçok konuyu kapsar şekilde kullanılmıştır. Zira *el-Kitab*'dan sonra nahve dair yazılmış olan en önemli eserlerden sayılan Müberred'e ait *el-Muktedab* ve İbnü's-Serrac'a ait *el-Usul fi'n-Nahv* isimli eserleri de dile dair birçok konuyu içermektedir.¹⁶⁴ Ayrıca İbni Cinni'nin “Arap olmayanların, Arap olmasalar da onlar gibi fasih konuşmaları adına, kelimenin tesniye, cemi, tahkir, teksir, izafet, nispet, terkip ve irap gibi konularında Arapların üslubuna tabi olmalarıdır.”¹⁶⁵ şeklindeki nahiv tanımı onun nahve yüklediği misyonun genişliğini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında *nahiv* tabiri ile *Arabiyye* tabirinin birbirlerini karşılayan iki ifade olduğunu söylemek mümkündür.

Ancak bilindiği gibi nahiv ilminin zamanla sınırları daraltılmış ve diğer dil ilimlerinden bağımsız bir hüviyet kazanmıştır. Nahve yüklenen bu yeni misyon, onu *Arabiyye* tabirinin tam karşılığı olmaktan çıkarıp *Arabiyye* ile kastedilen ilimlerden birine dönüştürmüştür. Yine de burada bir kavram karmaşasının yaşandığından söz etmek mümkündür. Zira Üşmuni (ö. 918/1513), İbni Malik'in (ö. 672/1274) *el-Elfiyye*'sine yazdığı şerhte مقاصد النحو بها محويه وأستعين الله في ألفيه ... beytini açıklarken burada *nahiv* ile kastedilenin *ilmü'l-Arabiyye* ifadesine denk gelen şey olduğunu sarf ilminin kasımı¹⁶⁶ olmadığını belirtmiştir.¹⁶⁷

Üşmuni'nin yaptığı açıklamadan *el-Elfiyye*'de kullanılan nahiv kavramının sarf ilminin alternatifi olan tipik kullanımından ziyade sarf ilmini de içeren Arap dil kurallarının tamamına verilen bir istilâh olduğu anlaşılmaktadır.

Aktarılan bu bilgilerden sonra kesin olan husus nahvin, *Arabiyye* tabirinin yerine geçtiğidir. Birbirlerini tamamen karşılayıp karşılamadıkları, konularının ve sınırlarının ortak olup olmadığı konusunda bazı karışıkların olmasına rağmen büyük ölçüde her iki kavramla aynı şeyin kastedildiği söylenebilmektedir. Nahiv

¹⁶³ Hüsrân, *Merahilü Tatavviri'd-Dersi'n-Nahv*, 61.

¹⁶⁴ Hüsrân, *Merahilü Tatavviri'd-Dersi'n-Nahv*, 61.

¹⁶⁵ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/35.

¹⁶⁶ *Kasım* bir tümel altında toplanan tikellerden her birine verilen isimdir. Örneğin kelime üçtür: isim, fiil, harf taksiminde isim, fiil ve harften her biri birer kasımdır.

¹⁶⁷ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/19.

kavramının yaygınlaşması ile birlikte *Arabiyye* tabirinin kullanımı da zamanla terkedilmiştir.

2. Nahiv Kuralları için ‘İlmü’l-İrab’ Teriminin Kullanılması

İrap tabirinin de nahiv ilmi için kullanılan isimlerden biri olduğu bilinmektedir. Ancak bu lafzın nahvin kuruluşundan önce ve sonra farklı anlamlarda kullanıldığını söylemek mümkündür.

a) Nahvin Kuruluşundan Önce İrap Tabirinin Kullanılması

Nahiv ilminin kuruluşundan önceki zamanlarda *irap* hem hadislerde hem de sahabe sözlerinde sıklıkla kullanılmıştır. Bu sözlerde çoğunlukla bu tabir ile harekeyi doğru okuma kastedilmektedir. Başlıca rivayetler şu şekildedir:

“أَعْرَبُوا الْكَلَامَ كَيْ تُعْرَبُوا الْقُرْآنَ” “Kelamınızda irap yapın ki Kur’an’da da irap yapabilesiniz.”¹⁶⁸ hadisini Süyuti, “Kelamın irabını öğrenin ki Kur’an’ı lahn yapmadan doğru bir şekilde okuyabilesiniz.”¹⁶⁹ şeklinde açıklamıştır.

Bilindiği gibi lahn dilde hareke hatası yapmak olduğundan onun tam karşıtı olan irap ise dili doğru kullanmaktır.

Bir diğer rivayet de şudur: “Hz. Ömer Ebu Musa’ya bir mektup göndererek Ebü’l-Esvet Basra ehline irabı öğretsin’ dedi.” Burada irap ile kastedilen kelime hareketlerinin doğru okunmasıdır.¹⁷⁰

Verilen rivayetlere benzer ayrıca çok sayıda rivayet de bulunmaktadır. Bu rivayetlerde irap ile kelimeyi doğru harekeleme anlamı kastedilmektedir.

Bazen de irap kelimesi ile *doğru anlamak*, *farkına varmak* gibi anlamlar kastedilmiştir. Bu kullanıma “أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ، وَاشْمُسُوا عَرَائِيَهُ” “Kur’an’ı iyice anlayın ve garip (bilinemeyen, az bilinen) kelimelerini de araştırın.” hadisi örnek olarak gösterilebilir.¹⁷¹ Süyuti bu hadisi “Burada Kur’an’ı irap etmek ile kastedilen, ondaki güzellikleri, incelikleri ve sırları anlayabilmektir. Nahivcilerin terminolojisindeki irap değildir.” şeklinde açıklamıştır.¹⁷² Benzer bir açıklama da İbni Akile (ö. 1150/1737) tarafından yapılmıştır. O hadisteki أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ ifadesini “أوضحوه وبينوه” “Ortaya çıkarın, açıklığa kavuşturun” şeklinde açıklamıştır.¹⁷³

b) Nahvin Kuruluşundan Sonra ‘İlmü’l-İrab’ Tabirinin Kullanılması

Nahvin kuruluşundan sonra kullanılan irap tabiri ile doğrudan nahiv ilmi kastedilmektedir. Nahve dair yazılan tabakat kitaplarında sıklıkla nahiv ilmi için علم

¹⁶⁸ Süyuti, *Cemu’l-Cevami*, 1/588.

¹⁶⁹ Süyuti, *Cemu’l-Cevami*, 1/588.

¹⁷⁰ İbnü’l-Kifti, *İnbahü’r-Ruvat ala Enbahi’n-Nühat*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Kahire: Darü’l-Fikri’l-Arabi, 1406), 1/51.

¹⁷¹ İbni Ebu Şeybe, *el-Musannef*, 6/116.

¹⁷² Süyuti, *Cemu’l-Cevami*, 1/688.

¹⁷³ İbni Akile, *ez-Ziyade ve’l-İhsan fi Ulumi’l-Kur’an* (Merkezü’l-Buhus ve’d-Dirasat, 1467), 2/85.

الإعراب ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.¹⁷⁴ Bu türden bir kullanıma Kadı Cürcani'nin (ö. 392/1001) *el-Vesata* adlı eserinde karşılaşmak mümkündür. O Mütenebbi'yi (ö. 354/965) eleştiren iki türden insanın olduğunu anlatırken “Onu eleştirenler şu iki kişiden biridir: Nahivci ve dilci olup şiirden anlamayan kişi ve şiir eleştirmeni olduğu hâlde irabı bilmeyip dile vukufiyeti olmayan kişi.”¹⁷⁵ ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla Cürcani'nin nahiv ile ilmü'l-irabı aynı kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Bu konuya diğer bir örnek olarak İbni Yaiş'in (ö. 643/1245) *Şerhu'l-Mufasssal* adlı eserindeki şu ifadesi verilebilir: “Fukaha, fıkıh usulü baplarının, fıkıh meselelerinin ve tefsir ilminin birçok konusunun *ilmü'l-iraba* dayandığını ve bu ilimlerin, Sibeveyhi, Ahfeş ve Kisai gibi Basralı ve Kûfeli nahivcilerin görüşleriyle dolu olduklarını kabul ederler.”¹⁷⁶

Bu örnekte de görüldüğü üzere İbni Yaiş nahiv ilmi için *ilmü'l-irap* tanımını kullanmıştır.

Nahiv ilmi için neden *ilmü'l-irap* tabirinin kullanıldığı konusunda Zeccaci (ö. 337/949) şu açıklamayı yapmaktadır:

...Daha sonra nahivciler isimlerin ve fiillerin sonlarındaki hareketlerin onların manasına delalet ettiğini ve o manaları açığa çıkardığını görünce bu hareketlere irap yani beyan adını verdiler. Sanki beyan, irap ile gerçekleşir gibi. Bu, bir şeyin benzediği ve yakın olduğu başka bir şeyin ismiyle isimlendirilmesi kabilindendir. Dolayısıyla irap, nahiv olarak nahiv de irap olarak isimlendirilmiştir.¹⁷⁷

3. Nahiv Kuralları için ‘Nahiv/النحو’ Teriminin Kullanılması

Nahiv kuralları için kullanılan en yaygın ifade *nahiv* ya da *ilmü'n-nahv* ifadesidir. Özellikle bu tabirin yaygınlaşması ile birlikte diğer tabirler neredeyse kullanılmaz hâle gelmiştir. Nahiv tabirinin kökeni hakkında da Hz. Ali'ye dayandırılan rivayetler vardır. Zira o nahve dair bir şeyler yazıp bunu Ebü'l-Esvet'e uzatmış ve ona اُنْحَ هَذَا النُّحُو “Bu yöntemi kullan, bu yolu izle” demiştir.¹⁷⁸ Ayrıca bu ifade bizatihi Ebü'l-Esvet'e de isnad edilmiştir. Şöyle ki, o nahve dair bir şeyler kaleme almış ve çevresindekilere اُنْحُوا هَذَا النُّحُو “Bu yolu izleyin” demiştir.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Hüsrân, *Merahilü Tavatviri'd-Dersi'n-Nahvî*, 63.

¹⁷⁵ Ebü'l-Hasan Kadı Cürcani, *el-Vesata Beyne'l-Mütenebbi ve Husumih*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Kahire: Matbaatü İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekâuh, ts.), 434/438.

¹⁷⁶ Ebü'l-Beka İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşeri* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/51.

¹⁷⁷ Ebü'l-Kasım Zeccaci, *el-İzah fi İleli'n-Nahv*, thk. Mazin Mübarek (Beyrut: Darü'n-Nefais, 1399), 91.

¹⁷⁸ Enbarî, *Nüzhetü'l-Elibba*, 18.

¹⁷⁹ Ebu Hilal Askerî, *el-Furuku'l-Lügaviyye*, thk. Beytullah Beyat (Müessesetü Neşri'l-İslami, 1416), 534.

Yine Hz. Ali'ye dayandırılan diğer bir rivayette ise Ebü'l-Esvet nahve dair bir şeyler yazıp bunu Hz. Ali'ye sununca o da أَحَسَّنَ هَذَا التَّحْوُ الَّذِي أَخَذْتُ فِيهِ “Bu izlediğin yöntem ne güzel bir yöntemdir!” demiştir.¹⁸⁰

Nahiv kelimesinin kökeni olarak klasik eserlerin neredeyse tamamı bu tür rivayetlere işaret etmektedir. Ayrıca nahiv kelimesinin nereden gelmiş olabileceği konusunda modern dönem dilcileri tarafından da farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu yaklaşımlardan en çok rağbet gören nahiv kelimesinin, العرب تنحو في هذا كذا “Araplar bu konuda şu yolu izledi” ya da كذا كيف تنحو العرب في كذا “Araplar bu konuda hangi metodu takip ettiler?” gibi önceki dilciler tarafından yaygın olarak kullanılan ifadelerin sonucunda doğmuş olabileceğidir. Dolayısıyla onlara göre nahiv kelimesi sözlük anlamından ıstılahi anlama intikal etmiştir.¹⁸¹

Modern dönem dilcilerinin yaptıkları bu açıklama, İbni Cinni'nin nahve dair yaptığı tanımla da uyuşmaktadır. O nahvi; هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره “Nahiv Arapların irap ve benzeri konulardaki tasarruf tarzlarını takip etmektir.”¹⁸² şeklinde tanımlarken نَحْو kökünden türeyen ve *takip etmek, yönelmek* anlamlarına gelen انتحاء kelimesini tercih etmiştir.

Klasik kaynaklar her ne kadar nahvin kökeni hakkında Hz. Ali'ye ya da Ebü'l-Esvet'e dayandırılan rivayetleri zikretseler de nahvin bir terim olarak ilk kim tarafından kullanıldığını belirtmemişlerdir. Ancak yaygın kabule göre nahiv kelimesi bir terim olarak Ebü'l-Esvet'ten sonra kullanılmıştır.¹⁸³

Bununla birlikte nahiv kelimesinin terim anlamında kullanıldığına dair klasik dönemden aktarılan rivayetler incelendiğinde en eski kullanımın Basra dil mektebinin kurucularından İbni Ebu İshak'a ait olduğu görülmektedir. Bu konuda İbni Sellam Cumahi *Tabakatü Fuhulî's-Şuara* adlı eserinde şu ifadeleri zikretmiştir:

Yunus bin Habib'e¹⁸⁴ (ö. 182/798) İbni Ebu İshak'tan bir şey duydun mu diye sordum. O da evet dedi. Bir keresinde ona, herhangi birinin السوق kelimesini السوق şeklinde kullandığını gördün mü? diye sordum. O da evet, Amr bin Temim'in السوق kelimesini bu şekilde kullandığını duymuştum. Ayrıca neden bunu soruyorsun, nahivdeki kıyas babı senin için yeterli dedi.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Tantavi, *Neşetü'n-Nahv*, 29.

¹⁸¹ Hüsrân, *Merahilü Tatavviri'd-Dersi'n-Nahvî*, 64.

¹⁸² İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/35.

¹⁸³ Tantavi, *Neşetü'n-Nahv*, 29.

¹⁸⁴ Basra dil mektebinin tanınmış âlimidir. Sibeveyhi *el-Kitab*'ında Yunus'un nahve dair yaklaşık 200 yerde görüşlerini aktarmıştır.

¹⁸⁵ İbni Sellam, *Tabakatü Fuhulî's-Şuara*, 1/15.

Bilindiği kadarıyla bu rivayet nahvin terim anlamında kullanıldığı en eski rivayettir. İbni Ebu İshak'ın nahvi bu anlamda kullanması, nahiv terim olarak kendi zamanında kullanıldığını göstermekte ayrıca vefatının hicri 117 olduğu düşünüldüğünde nahvin terim olarak kullanılmasının çok erken zamanlara kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Ancak yine de nahvin terim olarak ilk kim tarafından kullanıldığı konusu gizemini sürdürmektedir.

İbni Ebu İshak'tan sonraki dönemlerde nahiv terimi artık herkes tarafından kullanıldığı ve nahiv ilmi yerine kullanılan diğer ifadelerin neredeyse kullanılmaz olduğu görülmektedir.¹⁸⁶ Erken dönem nahve dair yazılan eserlerin birçoğunda da *nahiv* kelimesi tercih edilmiştir. İbnü's-Serrac'ın *el-Usul fi'n-Nahv* eseri Zeccaci'nin *el-İzah fi İleli'n-Nahv* adlı eseri bu konuda örnek olarak gösterilebilir.

1.4. Nahiv İlminin Kaynağı

Nahiv ilminin kaynağının ne olduğu konusunda farklı yaklaşımlar modern dönemde başta müsteşrikler olmak üzere birçok muasır dilci tarafından gündeme getirilmiştir. Bu konuda klasik döneme bakıldığında egemen olan görüş şudur: Nahiv, dilde lahnın yaygınlaşmasını engellemek ve dinî metinleri koruyabilmek gibi nedenler ile tamamen Araplar tarafından Irak'ta temelleri atılmış sonra gelişim ilkesine paralel bir şekilde kemale ermiştir. Klasik dönem âlimleri arasında neredeyse bu düşünceden farklı bir görüş bulunmamaktadır.¹⁸⁷ Modern döneme gelindiğinde ise bazı dilciler, nahvin başka milletlerden devşirildiğini savunmuş ve genelde nahve kaynak olarak Yunanlar, Farslar ve Süryaniler gibi bir grameri olan ve Araplar ile etkileşimi olan milletlerden bahsedilmiştir.

Nahvin başka kültürlerden etkilenecek ortaya çıktığını savunanların ileriye sürdükleri en büyük teorileri, Sibeveyhi'nin, nahve dair bize ulaşan en eski kitap olan *el-Kitab*'ındaki kemalin, tekâmül kanununa uymamasıdır. Zira Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ından önce nahve dair elle tutulur gözle görülür bir eserin olmaması, tarih sahnesinde *el-Kitab*'ın tabiri caiz ise aniden ortaya çıkışı, gelişmiş felsefi ve mantıki taksimler içermesi, sistematik bir yapıya sahip olması, onları Arap gramerinin doğuşu ve gelişiminde yabancı bir tesir arayışına yöneltmiştir. Bunun sonucunda Arap grameri ile Aristo'nun gramer ağırlıklı mantığını, Yunan gramerini, Süryani ve Sanskritçe gramerlerini karşılaştırmış ve ortak noktaları tespit etmeye çalışmışlardır.¹⁸⁸

Bu konuda İslam dünyasındaki modern dönem dilcilerini muhtemelen bu arayış içerisine sokan diğer bir husus da İbni Haldun'un *Mukaddime*'sindeki şu ifadeleridir:

¹⁸⁶ Hüsrân, *Merahilü Tâtavviri'd-Dersi'n-Nahv*.

¹⁸⁷ Revvay, *en-Nahvü'l-Arabi*, 31.

¹⁸⁸ İsmail Durmuş, "Nahiv", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300-306.

Tuhaf olan bir gerçek var ki İslam milleti içerisinde ilim ehlinin birçoğu acemlerden ibaretti. Bu durum hem şeri ilimlerde hem de akli ilimlerde söz konusuydu. İslam dininin ilk muhataplarının Araplar olmasına ve Kur'an'ın Arapça inmesine rağmen ilim ehli içerisinde Arap olarak gösterilen kişiler çoğunlukla ya acem asıllıydı ya da acem bir hocadan ders almıştı. Bunun sebebi ise Araplar ilk başlarda kendi sade ve bedevi yaşamları üzereydiler. Şeriata dair bilgiler ağızdan ağıza taşınır gönüllerde saklanırdı. Onlar yaşadıkları asırda talim, telif, tedvin gibi konuları bilmezlerdi. Doğrusu bunlarla uğraşmaya ihtiyaçları da yoktu. Bu durum sahabe ve tabiin döneminde de bu şekilde idi. Ta ki Harun Reşit (ö. 193/809) zamanında Kur'an'ın ve hadisin zayı olacağından korkulunca bu ilimler kaleme alınmaya başlandı. Bununla birlikte kendilerine kadar şifahi olarak aktarılan rivayetlerin sıhhatini tespit edebilmek için isnat ilmini geliştirdiler. Toplum içerisinde bu türden rivayetlerin yaygınlaşması özellikle acemler arasında dinî metinlerde sıklıkla hatalar yapmaya yol açtı. Bu sorunun üstesinden gelebilmek için nahiv ilmi inşa edildi. Tam da bu noktada acemler ön plana çıkmaya başladılar. Onlar adeta bu işin asıl yüklenicisi konumunda idiler. Araplar ise bu konuda onlara tabi olmuşlardı. Nahiv ilminde en yetkin olan Fars asıllı Sibeveyhi idi. Ondan sonra, Ebu Ali Farisi (ö. 377/987) ondan sonra da Zeccac (ö. 311/923) geliyordu ki, üçü de acemlerdendir. Onlar Arapçayı geliştirmiş, sistematize etmiş, kurallarını ve yapılarını tespit ederek kendilerinden sonra gelen nesillere aktarmışlardır. Bununla birlikte fıkıh usulü âlimlerinin neredeyse tamamı, kelimcilerin ve müfessirlerin ise çoğu acemlerden oluşuyordu. Bu durum Hz. Peygamberin “Eğer ilim göklerin sinesinde saklansaydı Farslardan bir topluluk muhakkak ona erişirdi” sözünü tasdik etmektedir. Bu çağa şahitlik eden Araplar ise genellikle Abbasi devleti içerisinde siyaset ile meşgul olmuşlar, ilim yerine saltanatı tercih etmişlerdi.¹⁸⁹

İbni Haldun bu anlatımı ile İslam'ın ilk asırlarında akli ve şeri ilimlerin gerek kurulması ve gerekse yükselmesinde acemlerin rolünü en açık biçimde ifade etmiştir. Yine de bu anlatımdan Arapların hiç tedvin yapmadıkları tamamen geriplanda durdukları anlaşılmamalıdır. Zira nahiv ilminin ilk ve en önemli ismi olan Sibeveyhi bu ilmi tamamen Arap olan ve büyük bir âlim olan Halil bin Ahmet'ten almıştır. İbni Haldun'un bahsettiği durum nahvin tamamen acemler tarafından kurulup geliştirilmesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Bilakis o, bu konuda baskın rolü acemlerin üstlendiğini dile getirmiştir.

Nahiv ilminin teşekkülünde acemlerin rolü pek çok örnekte de görülebilmektedir. Örneğin daha önce de geçtiği gibi, Basralı ünlü hatip Halit bin Safvan nahiv ilmi ile meşgul olan Farslıların yanından geçince “Sizler sürekli Arapça hakkında konuşuyorsunuz. Oysaki onu ilk bozan da yine sizsiniz.”¹⁹⁰ şeklindeki meşhur tepkisini dile getirmiştir. Nahiv ilminin gerek kuruluşunda ve gerek geliş-

¹⁸⁹ İbni Haldun, *Kitabü'l-İber*, 1/749. 43. Fasil أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم

¹⁹⁰ İbni Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, 2/307.

minde büyük payın acemlere ait olduğunu gösteren bu ve benzeri örnekler, nahvin tamamen Arap kaynaklı olduğu fikrine alternatif fikirlerin oluşmasında rol oynadığı söylenebilir.

1.4.1. Nahvin Kurulmasında Yunan Etkisini Savunanlar

Nahvin Aristo mantığından etkilendiği fikrini ilk defa ortaya atan kişi Alman müsteşrik Adalbert Merx'dir (1838-1909). 19. yüzyılda *Historia Artis Grammaticae Apud Syros (Süryanilerde Gramer Sanatının Tarihi)* adıyla kaleme aldığı kitabında bu fikri savunmuş, Arap gramerindeki bazı kavram ve terimlerin Aristo mantığından alındığını dile getirmiştir. Daha sonra gelen birçok müsteşrik ise bu görüşü yeteri kadar araştırmadan ihtiyatsızca savunmuşlardır.¹⁹¹

Bu konuda öne çıkan görüşler şu şekildedir:

1. Adalbert Merx'in Görüşü

Muasır dilciler içerisinde nahvin kaynağı konusunu ilk defa dile getiren kişi Sami dilleri konusunda uzman olan Alman müsteşrik Adalbert Merx'dir. O, 1891'de Mısır enstitüsü tarafından düzenlenen "Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ında Arap Nahvi" konulu sempozyumda "Arap Nahvinin Kaynağı" adlı bir sunum yapmıştır.¹⁹² Sunumunda özet olarak şu hususlara temas etmiştir:

Filoloji tarihi ile ilgilenen Arap müellifler kendilerini günün birinde Arap gramerinin kaynağının ne olduğu konusuyla karşı karşıya buldular. Arapların hangi çağda Arapçayı inşa etmeye başladıklarını, hocalarının kimler olduğunu, sonraki nesillerin nahiv ilmini üzerine inşa ettikleri kuralların ilk kim tarafından kaleme alındığını sorgulamaya başladılar. Bu konuda oldukça zorluğa ve sıkıntılara katlandılar. Bulabildikleri her malumatı topladılar. Bizler topladıkları ve bize kadar aktardıkları bu bilgilerden dolayı onlara borçluyuz. Hiç şüphesiz nahiv ilminde, kelime yapılarına, türeyişlerine, cümlelerin öğelerine dair tespit edilen kurallar, arkalarında derin felsefi bir analiz barındırmaktadır. Bu durum Stoacıların¹⁹³ yolunu benimseyen Müslüman filologların dilin mantığına dair çalışmalar yaptıklarını doğrulamaktadır. Elbette bu çalışmaların etkileri nahiv ilminin taksim ve tariflerinde kendini açıkça hissettirmektedir.¹⁹⁴

¹⁹¹ Gerard Troupeau, "Neşetün-Nahvi'l-Arabi fi Davi Kitabi Sibeveyhi", *Mecelleti Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye el-Ürdüniyye* 1/1 (1978), 127.

¹⁹² Sunumun başlığı: L'Origine de la Grammaire Arabe, in Bulletin de l'Institut Arabe, Troisième Série n2 Année 1891 (Imprimerie nationale, Le Caire 1892).

¹⁹³ Stoa, Antik Yunanistan'da üstü kapalı, sütunlu bir galeridir. Kıbrıslı Zenon derslerini Atina'da edebiyat ve sanatçıların devam ettiği bu sütunlu (revak) binada verdiği için öğrencilerine Stoacılar denmiştir. Bu akımı benimseyen filozoflar İslam kaynaklarında *Revakiyye* olarak isimlendirilmiştir. Aristo'dan sonra mantıkla en çok ilgilenenler Stoacı filozoflardır. Mahmut Kaya, "Revakiyyun", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/24-26.

¹⁹⁴ Ahmet Buud, "Sibeveyhi ve Utruhattü't-Tesiri'l-Yunani, Bahs fi Asaleti'n-Nahvi'l-Arabi İnde Gerard Troupeau", *Dirasat İstişrakîyye* 14 (2018), 105.

Merx bu açıklamayı yaptıktan sonra nahvin Aristo mantığına dayandığını ifade etmiştir. Bu görüşü kendisinden sonra gelen filologların nahvin kaynağında Aristo mantığının etkilerini aramalarına kapı aralamıştır. Daha sonra ifade edileceği gibi bu konuda bazı örnekler ileri sürülmüştür. Bu örneklerden en çok dile getirilen; Aristo mantığında kelimenin isim, fiil ve ribat olarak üçe ayrılmasının Arap gramerinde kelimenin isim, fiil, harf olarak üçlü taksimine benzerlik göstermesi olmuştur.

2. Tjitze de Boer'in Görüşü

Merx'in görüşünden etkilenenlerden diğer bir müsteşrik de Hollandalı Tjitze de Boer'dir (1866-1942). *History of Philosophy in Islam (İslam'da Felsefenin Tarihi)* adlı kitabında *Felsefe ve Arap İlimleri* başlıklı konu altında şu ifadeleri zikretmiştir:

Araplar nahiv ilminin kuruluşunu ve bununla birlikte diğer birçok hususu hat- ta çok daha ileri giderek neredeyse Aristo'nun kelimeyi isim, fiil, ribat olarak üçe ayırmasını Hz. Ali'ye yüklemektedirler. Bu türden iddiaların mezhebi ya da başka türlü kaygılar taşıdığı çok açıktır. Bu konuda bizim söyleyebileceğimiz husus, Arap gramerinde Aristo mantığının derin izler taşıdığıdır. Aristo mantığının Arap gramerini nasıl etkilemiş olabileceği konusunda şunları söyleyebiliriz: Süryaniler ve Farslılar İslam'dan önceki asırlarda Aristo'nun *Peri Hermeneias (Kitabü'l-İbare)*¹⁹⁵ kitabını Stoacıların ve Yeni Eflatuncuların yaptıkları ilavelerle birlikte okumuşlardır. Farslılar bu kitabı Pehlevice (eski Farsça) diline çevirmişlerdir. Halil bin Ahmet'in yakın dostu olan İbnü'l-Mukaffa, Arapların Pehleviceyi ve mantık ilimlerini öğrenmeleri konusunda büyük çabalar sarf etti. Bu çabaların en bariz örneklerinden biri de Aristo'nun *Kategoriler (Categorias)* kitabını *Kitabü'l-Makulat, Peri Hermeneias* kitabını (*Kitabü'l-İbare*), *I. Analitikler (Analytica Priora)* kitabını *Kitabü'l-Kıyas*, Porphyrios'un *Eisagoge* kitabını (yüklemli kıyaslara kadar olan bölümünü) *İsaguci* adıyla Pehlevi dilinden Arapçaya çevirmişti. Onun bu hizmetlerinin yakın dostu olan Halil bin Ahmet'i ve öğrencisi Sibeveyhi'yi etkilemiş olabileceği konusu göz ardı edilmemelidir. Nitekim Arap gramerinde kimi zaman cümlelerin beşe ayrılmasında kimi zaman ise sekiz ya da dokuza ayrılmasında, kelimenin isim, fiil, ribat olarak üçe ayrılmasında bu türden bir etkinin sonucundan bahsedilebilir. Daha sonra gelen Cahız ise mantuki kıyas şekillerini belagat ilmine kazandırdı. Özellikle *Kitabü'l-Hayevan* adlı eserinde Aristo'dan yapılan çevirilerden çokça faydalandığı görülmektedir.¹⁹⁶ Onunla birlikte belagatin lafızda mı manada mı olduğu, dilin tevkifi mi olduğu yoksa insanlar tarafından mı icat

¹⁹⁵ Aristo'nun *Organon* adıyla bilinen ve altı kitaptan oluşan mantık külliyyatının arasındaki ikinci kitaptır. Saffet Babür tarafından *Yorum Üzerine* ismiyle Türkçeye çevrilmiştir. Filozof bu eserde dil ile mantık ilişkisinden bahsetmektedir.

¹⁹⁶ Cahız Bağdat'ta bulunduğu sırada bilhassa Aristo'dan yapılan tercümelerden faydalanmıştır. Vedia Taha Necm bu konuyu *Menkulatü'l-Cahız an Aristo fî Kitabî'l-Hayevan* adlı eserinde (Kuveyt 1985) ele almıştır.

edildiği gibi meseleler tartışılmış, sonuçta felsefi düşüncenin etkisiyle dilin insanlar tarafından kurulduğu fikri ağır basmıştır.¹⁹⁷

Boer, icmalen değindiği bu konular için herhangi bir detay vermemekte ve iddialarına delil getirmemektedir. Anlaşılan Merx'in fikirlerinden etkilenmiş ve tamamen varsayım ve ihtimaller üzerinden konuyu ele almıştır.

3. İbrahim Medkur'un Görüşü

İslam dünyası içerisinde de nahvin Aristo mantığından etkilendiğini dile getiren filologlar vardır. Bunların başında İslam felsefesi ve Arap dili alanındaki çalışmalarlarıyla meşhur olan ve Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye'nin yöneticilerinden biri olan Mısırlı bilim adamı İbrahim Medkur (1902-1995) gelmektedir. O, 28 Aralık 1947 yılında Kahire'de Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye tarafından düzenlenen ve daha sonra 1953 yılında *Mecelletü Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye el-Cüzü's-Sabi* adıyla kitap olarak bastırılan bir panelde "Aristo Mantığı ve Arap Nahvi" adlı bir sunum yapmıştır. Sunumunda kısaca şu hususlara temas etmiştir:¹⁹⁸

- Eğer nahiv gramerini Yunanca, Latince, Süryanice ve İbranice gibi kadim dillerin gramerleri ile karşılaştırsak kesinlikle hiçbirinin Arap nahvinin sahip olduğu geniş araştırmalara, ilmî derinliğe ve ayrıntılı görüşlere sahip olmadığını söyleyebiliriz. Hatta modern gramerler bile birçok konuyu daraltmak ve detaylara inmemek suretiyle Arap nahvinin çok gerisinde kalmışlardır.
- Aristo mantığı Orta Çağ'da ve İslam'ın zuhurundan sonra eşine az rastlanan bir rağbet görmüştür. Özellikle Aristo'nun mantığa dair kaleme aldığı ve altı kitaptan oluşan *Organon* adıyla bilinen eser, onun zooloji alanında yazdığı ve *Kitabü'l-Hayevan* olarak Arapçaya çevrilen kitabından,¹⁹⁹ metafiziğe dair yazdığı ve *Ma Bade't-Tabia* veya *Kitabü'l-Huruf* adıyla Arapçaya çevrilen²⁰⁰ eserlerinden çok daha önce Arapçaya çevrilmiştir.²⁰¹ Bu yönüyle *Organon* kitabı Müslümanlar için de ayrı bir öneme sahiptir.

¹⁹⁷ Tjitze Jacobs Boer, *Tarihu'l-Felsefe fi'l-İslam*, çev. Muhammet Abdülhadi (Kahire: Matbaatü Lecneti't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1948), 38-40.

¹⁹⁸ İbrahim Medkur, "Mantıku Aristo ve'n-Nahvi'l-Arabi", *Mecelletü Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye* (Kahire: 1953), 338.

¹⁹⁹ Eser üç farklı eserden oluşmaktadır. Orijinal isimleri; *Historia animalium* (on bölüm), *De generatione animalium* (beş bölüm), *De partibus animalium* (dört bölüm). Bu eserlerin tamamı bir tek kitap şeklinde *Kitabü'l-Hayevan* (on dokuz bölüm) olarak Arapçaya çevrilmiştir.

²⁰⁰ Eserin orijinal ismi; *Metafizika* (Metaphysica: Fizikten Sonra). *Ma Bade't-Tabia* adıyla Arapçaya çevrilmiştir. Ayrıca on dört bölümden meydana gelen bu kitabın bölümleri Grek alfabesindeki harflerle ayrıldığı için bazı İslam kaynakları eseri *Kitabü'l-Huruf* adıyla da anmaktadır.

²⁰¹ İbnü'l-Mukaffa, *Kategoriler'i* (Categorias: Kitabü'l-Makulat), *Peri Hermeneias'ı* (Kitabü'l-İbare), *I. Analitikler'in* (Analytica Priora: Kitabü'l-Kıyas) yüklemli kıyaslara kadar olan bölümüyle Porphyrios'un *Eisagoge'sini* (İsaguci) Pehlevi dilinden Arapçaya çevirmişti. Daha sonra

- Aristo'nun mantığı sadece fıkıh, kelim ve felsefe gibi ilimleri etkilemek ile yetinmemiş aynı zamanda Arap nahvi üzerinde de derin izler bırakmıştır. Bu konuda özellikle Aristo'nun *Categorias* ve *Peri Hermeneias* kitaplarında geçen bilgilerle Arap nahvindeki bilgileri karşılaştırmakta fayda vardır.
- Aristo kelimeyi isim, fiil, ribat olarak üçe ayırmış, ismi; zamanla ilgisi olmayan bir mana ifade eden şey, fiili; zamanla birlikte bir mana ifade eden şey, ribatı da ikisinin arasında bağlantı kuran şey olarak tanımlamıştır. Sibeveyhi de aynı şekilde kelimeyi isim, fiil, harf olarak üçe ayırmıştır.²⁰²
- Ayrıca nahiv ilminde isim, fiil, harf için Aristo'nun yaptığı tanımlara oldukça benzer tanımlar yapılmıştır. Örneğin;

İsim: *الْأَزْمَةُ الثَّلَاثَةُ* “Üç zamandan birini ifade etmeden kendi bünyesindeki bir manaya delalet eden şeydir.”

Fiil: *الْأَزْمَةُ الثَّلَاثَةُ* “Üç zamandan birini ifade ederek kendi bünyesindeki bir manaya delalet eden şeydir.”

Harf: *مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى فِي غَيْرِهِ* “Kendi başına bir mana ifade etmeyip kendisi dışındaki şeyde mana ifade edendir.”²⁰³

Bu tanımlar Aristo'nun yaptığı tanımlarla büyük oranda benzerlik göstermektedir.

- Aristo mantığının nahivdeki isnat konusunda da izlerini görmek mümkündür. Aristo *Categorias* ve *Peri Hermeneias* adlı kitaplarında cümlelerin öğelerini, hükmün kendisine hamledildiği (mahmul) ve konu (mevzu) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Aynı zamanda bu iki öge arasındaki ilişkiye (sıla) da değinmiştir. Bu türden bir taksim isnattaki müsnet ve müsnetileyh taksimine oldukça benzerlik göstermektedir.

İbrahim Medkur daha birçok farklı örnek getirmek suretiyle nahiv ile Aristo mantığı arasındaki benzerlikleri tespit etmeye çalışmıştır. Bu türden benzerliklerden yola çıkarak nahvin Aristo mantığından ciddi anlamda etkilendiğini savunmuştur.

Organon'un diğer bölümlerini teşkil eden II. Analitikler (*Analytica Posteriora*: Kitabü'l-Burhan), Topikler (*Topica*: Kitabü Mevazii'l-cedel) ve *De Sophisticis Elenchis* (Kitabü Tebkiti's-sufistaiyyin) gibi eserlerin yanında, Yeni Eflatunculuk'tan intikal eden bir geleneğe göre, Aristo'nun *Rhetorica* (Kitabü'l-Hatabe) ve *De Poetica* (Kitabü'ş-Şiir) adlı kitapları da Organon'a ilave edilmek suretiyle Arapçaya çevrilmiş ve böylece mantık kitaplarının sayısı sekize yükselmiştir. Porphyrios'un *Kategoriler*'e giriş olarak ve onları izah maksadıyla kaleme aldığı *Eisagoge* (İsaguci) adlı eserinin de ilavesiyle mantık külliyyatı dokuza tamamlanmış oluyordu. Mahmut Kaya, “Aristo”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/376.

²⁰² Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/12.

²⁰³ İbnü'l-Hacib, *el-Kâfiye* (Kahire: Mektebetü'l-adab, 2010), 11; Cemalettin İbni Hişam, *Şerhu Şizuri'z-Zeheb fi Marifeti Kelami'l-Arab*, thk. Abdülgani Dakr (Suriye: eş-Şeriketi'l-Müttahide li't-Tevzi, ts.), 18; Süyuti, *Hemu'l-Hevami fi Şerhi Cemi'l-Cevami*, thk. Abdülhamit Hindavi (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikkiye, ts.), 1/25.

4. Muhammet İd'in Görüşü

Bu konuda İbrahim Medkur'un görüşüne yakın bir görüş benimseyen diğer bir Arap dil bilgini Muhammet İd'dir. O bu konudaki düşüncesini şu ifadeleriyle dile getirmiştir:

Nahiv ilminin kurulmasında önemli rol üstlenen, Basra dil ekolünün kurucusu aynı zamanda kıyası nahivde ilk uygulayan kişi İbni Ebu İshak ile onun öğrencisi aynı zamanda Halil bin Ahmet'in hocası olan ve nahve dair ilk eserler olarak kabul edilen *el-Cami* ve *el-İkmal*'in yazarı olan İsa bin Ömer Sekafi her ikisi de mevalidendir. Hatta Ebü'l-Esvet'ten İsa bin Ömer'e kadar gelen nahivcilerin büyük çoğunluğu da aynı şekilde mevalidendir. Bu durum onların diğer milletlerin kültür ve birikimlerinden haberdar olduklarını göstermektedir. Bununla birlikte her ikisi de hicri ikinci asrın ilk yarısında yaşamışlardır. Bu asır başta mantık olmak üzere Yunan kaynaklı ilimlerin Arap dünyasında yaygınlaşmaya başladığı zaman dilimidir. Ayrıca İbni Ebu İshak'ın kıyası ilk kullanan kişi olması onun nazar ve istidlal konularında kafa yordüğünü ve mantık ilmi ile ciddi şekilde alakadar olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte o, Yunan kaynaklı ilimleri Araplardan çok önce okuyan ve haberdar olan ayrıca Yunan gramerine benzer bir gramer geliştiren Süryaniler ile de irtibatlı olduğu bilinmektedir. Her ne kadar İbni Ebu İshak'ın Aristo mantığı ve Süryani grameri ile ilgisi henüz kesin bir şekilde kanıtlanmamış olsa da bütün bu bilgiler temas ettiğimiz hususa işaret etmektedir.²⁰⁴

1.4.2. Nahvin Kurulmasında Süryani Etkisini Savunanlar

Muasır dilciler arasında nahvin Süryani gramerinden etkilenerek kurulduğunu savunanların başında Corci Zeydan (1861-1914) gelmektedir. O nahivde Süryani etkisini şu ifadeleri ile açıklamıştır. "Araplar İslami ilimleri tedvin etmek zorunda kaldıkları zamanda Süryaniler ile karıştıkları, onların edebiyatlarına ve kitaplarına vakıf oldukları bir vaziyette idiler. Böylelikle nahvi onların metodu üzerine oluşturdular." Ayrıca Corci Zeydan nahiv ilmindeki kelimenin isim, fiil, harf şeklinde üçlü taksiminin Süryani gramerinde de aynı şekilde olduğunu belirtmiş bununla birlikte Ebü'l-Esvet'in Kur'an'ı noktalamayacağı da Süryanilerden öğrendiğini belirtmiştir.²⁰⁵

Ebü'l-Esvet'in Kur'an'ı noktalamayacağı Süryanilerden öğrenmiş olabileceği ve Süryani dilinde de buna benzer bir noktalamanın olduğuna dair iddia birçok kişi tarafından dile getirilmiştir. Mustafa Nazif, Ebü'l-Esvet'in noktalama işaretlerini Süryani grameri hakkında bir kitap yazan Ebu Yakup Ruhavi'den aldığını, Mustafa Sadık Rafii; harekeleme işaretlerinin Araplarda bulunmadığını bunu Süryanile-

²⁰⁴ Muhammet İd, *Usulü'n-Nahvi'l-Arabi fî Nazari'n-Nühât ve Reyî İbni Mada* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1989), 71-72.

²⁰⁵ Hatice Hadisi, *el-Medarisi'n-Nahviyye* (Ürdün: Darü'l-Emel, 2001), 33.

rin icat ettiğini, Hasan Avn da benzer şekilde Arapların noktalama işaretlerini Süryanilerden aldığını belirtmişlerdir.²⁰⁶

Corci Zeydan'a yakın bir başka görüş Ahmet Emin tarafından dile getirilmiştir. Onun bu konudaki düşüncesi şu şekildedir: “Kendilerine ait bir gramerleri olan Süryaniler ta İslam'dan önceki dönemlerden itibaren Irak'ta yaşamaktaydılar. Müslümanlar Irak'ta onlarla karşılaşınca dillerinden, gramerlerinden ve edebiyatlarından haberdar oldular. Böylelikle nahiv kurallarını Süryani gramerinin kurallarına benzer şekilde kolaylıkla geliştirdiler.”²⁰⁷

1.4.3. Nahvin Kurulmasında Fars Etkisini Savunanlar

Nahivde Farsların etkisini savunanların başında Avusturyalı müsteşrik Alfred von Kremer (1828-1889) gelmektedir. O, Farsların Kur'an'ı anlamak amacıyla Arapçayı öğrenmeye başladıklarında kendi dil ve kültür birikimlerini Arapçaya aktardıklarını ve bu bilgiler üzerine nahiv gramerini inşa ettiklerini savunmuştur.²⁰⁸

Nahiv ilminin doğuşunda Fars etkisini savunanların sayıları azımsanmayacak kadar çoktur. Bu konuda öne çıkan görüşler *Nahiv İlminin Kurucusu* konusunda *Modern Döneme Ait Görüşler* başlığı altında ele alınmıştır.

1.4.4. Nahvin Orijinalliği Konusunda Mutedil Davrananlar

Nahvin Aristo mantığından etkilendiği konusuna karşı mutedil bir tavır takınanlar da vardır. Bu kişilerin başında ünlü Alman dilbilimci ve şarkiyatçısı Enno Littmann (1875-1958) gelmektedir. O, bu konu hakkındaki görüşlerini şu ifadeleri ile kaleme almıştır:

Avrupalılar nahiv ilminin kaynağının ne olduğu konusunda fikir ayrılığına düştüler. Bazıları bu ilmin, Yunanlardan Araplara intikal ettiğini, diğer bir kısmı ise Arapçanın o topraklarda tıpkı orada yetişen bir ağaç gibi doğup yetiştiğini söylediler. Bu görüş Arapların kitaplarında da belirtilen görüştür. Ben ise bu konuda orta yolu tercih ederim. Başlangıçta bu ilmi Araplar icat ettiler. Sibeveyhi'nin kitabında bulunan dile dair bilgiler, o ve ondan öncekilerin orijinal fikirleridir. Fakat Araplar Irak'ta Süryanilerden Yunan felsefesini öğrenince nahve dair bazı bilgileri bu öğretiler üzerine inşa ettiler. Bunun en bariz delili Sibeveyhi'nin kelimeyi isim, fiil, harf olarak üçe ayırması Aristo mantığındaki taksimle neredeyse tamamen aynıdır. Ancak isim, fiil harf gibi kavramlar tamamen Araplar tarafından vazedilmiştir.²⁰⁹

²⁰⁶ Hadisi, *el-Medarisü'n-Nahviyye*, 34.

²⁰⁷ Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslam* (Kahire, 1935), 1/226.

²⁰⁸ Hadisi, *el-Medarisü'n-Nahviyye*, 34.

²⁰⁹ Hadisi, *el-Medarisü'n-Nahviyye*, 32.

Littmann, bu görüşü ile diğer oryantalistlerden farklı olarak orta bir yol benimsemiştir. O nahvin ilk başta Araplar tarafından kurulduğunu dolayısıyla herhangi bir gramerden devşirilmediğini iddia etmektedir. Bununla birlikte Araplar, Yunan felsefesi ile tanışınca ondaki mantıki taksim vb. konuları nahve uyarlamışlardır.

1.4.5. Nahiv İlminin Araplar Tarafından Kurulduğunu Savunanlar

Bu görüşü savunanlar nahvin tamamen Arap aklının bir ürünü olduğunu, özellikle Irak'ta kurulup geliştirildiğini, lahn gibi dilde yaşanan problemlerin üstesinden gelebilmek için doğal bir ihtiyaç sonucunda oluşturulduğu ne kurulup geliştirilmesinde ne de konu ve tariflerinde diğer hiçbir kültürün etkisinin olmadığını savunmuşlardır. Bu fikri savunanların başında şu dilciler gelmektedir:

1. Gerard Troupeau'nun Görüşü

Nahvin diğer gramerlerden devşirildiği fikrini reddedenlerin başında Fransız müsteşrik Gerard Troupeau gelmektedir. O nahvin diğer gramerlerden etkilendiği konusunu ihtimal dışı olarak değerlendirmiş ve bu konuda şu ifadeleri sarf etmiştir:

Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ına bakıldığı zaman kendisinin hiçbir terimi açıklamadığı görülmektedir. Bu durum iki hususa işaret etmektedir. Birincisi; onun yeni bir terim ortaya koymadığı ve *el-Kitab*'da adlarını zikrettiği kadim nahivciler tarafından tespit edilen terimleri kullandığı anlaşılmaktadır. İkincisi; çağdaşlarının herhangi bir güçlük çekmeden ve herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymadan bu terimleri anlamaları da aynı şekilde bu terimlerin ilim ehli arasında kullanılagelen terimler olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla birçok müsteşrik tarafından iddia edilen Sibeveyhi'nin Aristo mantığından etkilenecek bu terimleri ilk defa kullandığına yönelik ifadeler gerçeği yansıtmamaktadır. Nahiv ilmi başlangıcından itibaren hadis ve fıkıh ilimleri ile bağlantılıydı. Zira nahiv kitapları bize Nasr bin Asım'dan rivayetler aktarır. O, Ebü'l-Esvet'ten sonra Arapçayı ilk geliştiren kişilerdendir. Aynı zamanda fakih olup hadis ve Arapçayı da iyi bilmektedir. Bunun yanı sıra nahiv kitapları bize Yahya bin Yamer'den de aktarımlar yapmaktadır ki, o da Mushaf'ı ilk noktalayan kişi olmasının yanı sıra fakih ve muhaddistir. İslam âlimleri çoğu zaman herhangi bir alanda uzmanlaşmadan evvel İslami ilimlerin hepsini birlikte öğrenirlerdi. Örneğin Sibeveyhi'nin hocası olan Halil bin Ahmet nahve yönelmeden önce Basralı fıkıh ve hadis âlimi Eyyub bin Ebi Temime Sahtiyani'den (ö. 131/749) hadis ve fıkıh dersleri almıştır. Aynı şekilde Sibeveyhi'nin Basra'ya hadis yazmak üzere geldiğini, muhaddis ve fıkıh âlimi olan Hammad bin Seleme'den (ö. 167/784) ders aldığını da bilmekteyiz. Hatta Sibeveyhi hocası Hammad'dan dinlediği bir hadisi “ليس أبو” şeklinde yazınca Hammad “Hayır, lahn yaptın ليس burada غير manasında istisnasıdır” demesi üzerine Sibeveyhi nahiv ilmine yönelmiştir. Ayrıca Hammad “Her kim benden duyduğu hadiste lahn yaparsa o yalan söy-

lemiştir” demiştir. Geçmiş ulema nahiv ilmine büyük önem verirlerdi. Onu ilimlerin başı olarak kabul eder ve diğer ilimlerden üstün görürlerdi. Zira nahiv bütün ilimlerin ihtiyaç duyduğu bir ilimdi. Hiçbir âlim kendini nahivden müstağni göremezdi. Hatta Hammad “Nahiv bilmeden hadis öğrenmeye çalışan kişi sırtında yem taşıyıp farkında olmayan eşek gibidir.” demiştir. Bütün bu rivayetler nahiv ile diğer ilimler arasındaki kuvvetli ilişkiyi göstermektedir. Son olarak şunu söylemek mümkündür ki; nahiv ilmi ilk kuruluşunda İslami ilimler arasında en orijinali ve yabancı tesirinden de en uzak olanı idi.²¹⁰

Gerard bu açıklamasında Sibeveyhi tarafından kullanılan terimlerin, fıkıh, hadis, kıraat ve nahiv gibi İslami ilimlerin arasında ortak kullanılan terimler olduğuna temas etmiştir. Bu terimlerin hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren Basra ve Kûfe gibi şehirlerde ortak kullanıldığına, ayrıca tek bir amaç olan Kur’an’ı ve hadisi korumaya yönelik çabalar sonucunda oluşturulduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Sibeveyhi’nin kullandığı terimler sadece onun ihdas ettiği terimler değil bütün Müslümanlar arasında ortak amaca hizmet etmek için oluşturulmuş olan ortak ifadelerdir.

Ayrıca o nahivcilerin evvela tefsir, hadis gibi İslami ilimler içerisinde yetiştikten sonra nahve yöneldiklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ilimlerden elde ettikleri literatür ve terminolojiyi bir şekilde nahve uyarladıkları anlaşılmaktadır. Zaten nahiv ilmi ile diğer İslami ilimlerdeki tanım ve kavramların benzerlikleri de bunu göstermektedir. Dolayısıyla nahiv ilmi herhangi bir gramerden değil tamamen İslam kültürü içerisinde oluşturulmuş ve Müslümanlar tarafından ortak bir birikimin sonucunda dizayn edilmiştir.

2. Abdülal Salim Mekrem’in Görüşü

Mekrem nahiv ilmindeki kıyasın Aristo mantığındaki kıyastan etkilendiği yönündeki düşünceleri reddetmektedir. Ona göre Aristo mantığındaki kıyas, mantık ve cedel eksenli iken İbni Ebu İshak’ın nahve kazandırdığı kıyas fitri ve tabii olup dilin gelişimine paralel bir şekilde doğal bir süreç sonucu gelişmiştir. Ayrıca o, İbni Ebu İshak’ın hicri 117’de vefat ettiğini Arapların bu tarihte henüz Aristo mantığı ile tanışmadıklarını iddia etmektedir.²¹¹

3. Şevki Dayf’ın Görüşü

Nahvin diğer dillerin gramerlerinden devşirildiği fikrini reddeden diğer bir dilci Şevki Dayf’tır. O bazı müsteşriklerin Basra’da doğan nahvin Süryani, Hint veya Yunan gramerlerinden etkilendiği konusundaki düşüncelerinin asılsız olduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre bu fikri savunanlardan hiçbiri ilmî nitelikte bir delil sunamamaktadırlar. Özellikle Arap gramerinde bulunan amil nazariyesi-

²¹⁰ Troupeau, “Neşetü’n-Nahvi’l-Arabi fi Davi Kitabi Sibeveyhi”, 139.

²¹¹ Abdülal Salim Mekrem, *el-Medresetü’n-Nahviyye fi Mısır ve’s-Şam fi’l-Karni’s-Sabi ve’s-Samin mine’l-Hicret* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1990), 254.

nin diğer hiçbir gramerde bulunmadığını ve benzer yönleriyle Arap gramerinin orijinallliğini savunmuştur.²¹²

4. Mehdi Mahzumi'nin Görüşü

Mehdi Mahzumi (1917-1993), Şevki Dayf'ın düşüncesine yakın bir düşünceyi savunmakta ve Arap gramerinin diğer gramerlerden etkilendiğine dair ileri sürülen görüşlerin tamamen varsayımlara dayandığını, ilmî bir mahiyet taşımadığını belirtmiştir.²¹³

2. Sarf İlmi

Sarf ilmi, Arap dilinde kelime köklerinin çekimlerini ve yapısını inceleyen bir disiplindir. Arap dilinde kelimeler, kökler ve bunların üzerine eklenen çekimlerden oluşur. Sarf ilmi, kelime kökleri ve çekimler arasındaki ilişkileri inceler ve kelime formlarını anlamak için gerekli olan kuralları ortaya koyar.

Sarf ilminin temel konularından biri, Arapça kelimelerin kökleridir. Kelime kökleri, Arap dilinde her kelimenin aslına karşılık gelen en temel yapı taşlarıdır. Bu kökler, genellikle üç harfli olup Arap alfabesinde belirli harflerle temsil edilmektedir. Kelime köklerinin yanı sıra, sarf ilmi çekim eklerini de inceler. Çekim ekleri, kelime köklerine eklenerek farklı anlamlar oluşturur. Sarf ilmi, kelime kökleri ve çekim ekleri arasındaki ilişkileri inceleyerek kelime formlarını anlamak için gerekli olan kuralları ortaya koyar.

Sarf ilmi, ayrıca Arapçada isim ve fiillerin çekimlerini inceler. Örneğin, isimlerin çekimleri, isimlerin belirli durumlarda nasıl değiştiğini ve hangi çekim eklerinin kullanıldığını inceler. Fiillerin çekimleri ise, zaman ve kişi gibi faktörlere bağlı olarak nasıl değiştiğini ve hangi çekim eklerinin kullanıldığını inceler.

Sarf ilmi modern dönemdeki dil araştırmalarında genellikle *morfoloji* olarak isimlendirilmektedir. Zira dilbilimin alt dalı olan ve dildeki sözcük yapılarını, yani sözcüklerin oluşumunu, kökleri, ekleri, çekimleri ve sözcükler arasındaki ilişkileri inceleyen morfoloji, sarf ilmi ile benzer bir misyon yüklenmektedir.

Sarf ilmi/morfoloji, sözcüklerin en küçük anlamlı birimlerine, yani morfemlere odaklanır. Morfemler, sözcüklerin oluşumunda kullanılan anlamlı ve küçük birimlerdir. Sarf ilminde morfemlerin ne olduğu konusunda Basra ve Kûfe ekolü arasında ihtilaf bulunmaktadır. Basralılara göre kelimelerin kökü mastar iken Kûfelilere göre ise fiildir. Her iki ekol görüşlerini destekleyen deliller ileri sürmüşlerdir. Basralı dilcilerin ileri sürdüğü delillerden bazıları şunlardır:²¹⁴

a) Mastar mutlak iken fiil bir zaman ile mukayyettir. Mutlak olan asıl mukayyed olan ise fer olmalıdır. Zira Araplar evvela herhangi bir zaman ifade

²¹² Dayf, *el-Medarisü'n-Nahviyye*, 20.

²¹³ Mehdi Mahzumi, *el-Halil bin Ahmet E'maliühu ve Menahicühu* (Bağdat, 1960), 74.

²¹⁴ Kemalettin Enbari, *el-İnsaf fî Mesaili'l-Hilaf* (Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/191-192.

etmeyen bir kalıp edinmişler daha sonra bu kalıptan zaman ifade eden yapılar elde etmişlerdir. Bundan dolayı üç farklı zamanı (geçmiş, şimdiki, gelecek) ifade etmek için üç farklı fiil oluşturmuşlardır.

b) Mastar isim olduğundan herhangi bir fiile ihtiyaç duymadan kullanılabilir. Fiil ise anlam ifade edebilmek için bir isme ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla kendi başına kaim olan asıl, başka bir şeye ihtiyaç duyan ise fer olmalıdır.

c) Mastar sadece hades/olay ifade ederken fiil hem hades hem de zaman ifade etmektedir. Bir asıl, iki ise fer olmalıdır. Zira bir, ikinin aslıdır.

d) Mastarın الضَرْب ve القَتْل gibi tek bir yapısı varken fiilin onlarca farklı yapısı bulunmaktadır. Bu tıpkı standart yapıdaki altından onlarca farklı takı ve ziynet eşyasının üretilmesine benzemektedir.

e) Fiillerde mastarın sahip olduğu anlam bulunurken mastarlarda fiillerin sahip olduğu anlam bulunmamaktadır. Örneğin; ضرب fiili bünyesinde الضَرْب mastarının ifade ettiği manayı barındırmakta iken الضَرْب mastarında ضرب fiilinin anlamı bulunmamaktadır. Bu durumda mastarın asıl fiilin ise ondan türetilmiş olması gerekmektedir. Çünkü gümüşten yapılan bir meta gümüş içerdiği gibi mastardan elde edilen fiilde mastarın anlamını içermektedir.

Basralı dilciler bu delillerden farklı olarak ayrıca birçok akli delil daha ileri sürmüşlerdir. Kûfeliler de bu delillere karşı mastarın fiilden türetildiğini ispatlamak amacıyla bazı akli deliller ileri sürmüşlerdir. Bu delillerden bazıları şunlardır.²¹⁵

a) Mastar, fiili sahih ise sahih, illetli ise illetli kullanılır. Örneğin, قَاوَمَ fiili sahih olduğundan mastarı قَاوَمًا şeklinde sahih kullanılmıştır. قَامَ fiili ise illetli olduğundan mastarı قِيَامًا şeklinde illetli kullanılmıştır. Mastarın yapısal olarak fiile bu bağlılığı onun fiilden türetildiğini göstermektedir.

b) Arap dilinde mastarı olmayan fiiller bulunurken, fiili olmayan mastar bulunmamaktadır. Örneğin حَبَدَا، لَيْسَ، عَسَى، بئس، نعم gibi fiillerin ve taaccüp fiillerinin mastarı yoktur. Bu durum fiilin asıl olduğunu mastarın ise ondan türetildiğine şahittir.

c) Mastarlardaki anlam fiil olmadan tasavvur edilemez. Örneğin yardım etmek/مَضَرَّ mastarı yardım etme fiili olmadan tasavvuru mümkün değildir. Bu durum mastarın fiilden elde edildiğine delildir.

d) Arap dilinde mastarlar fiilleri tekit etmek için kullanılabilir. Müekkedin (tekit edilen) rütbe bakımından müekkitten (tekit eden) daha üstün olduğu bilinmektedir. Bu da fiilin asıl olduğuna delildir.

²¹⁵ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/190.

Her iki ekolünde ileri sürdükleri delillerde haklı oldukları konular bulunmak-
tadır. Bundan dolayı Arap dilinde kelimelerin fiilden mi mastardan mı türetildiği
konusunda kesin bir yargı oluşturmak mümkün görülmemektedir.

2.1. Sarf İlminin Kavramsal Çerçevesi

1. Sarfın Sözlük Anlamı

Sarf/صَرَف, sözlükte “çevirmek, döndürmek” gibi anlamlara gelen صَرَف يَصْرِف fiilinden türeyen bir mastardır. صَارَفَ نَفْسَهُ عَنْ الشَّيْءِ “kendini bu şeyden çevir-
di” anlamına gelmektedir.²¹⁶ صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ “Anlamayan bir
toplum olmalarından dolayı, Allah onların kalplerini çevirmiştir.”²¹⁷ ayetinde de
صَرَفَ fiili bu anlamda kullanılmıştır.

2. Sarf İlminin Terim Anlamı

Sarf ilminin terim anlamı sözlük anlamı ile doğrudan ilgilidir. Zira sarf ilmi-
ne dair yapılan “Bazı gayeler doğrultusunda tek bir aslın birden çok örneğe dö-
nüştürülmesidir”²¹⁸ şeklindeki tanım sarf kelimesinin çevirmek/dönüştürmek an-
lamındaki sözlük manası ile doğrudan ilgilidir. Zira sarf ilmi “k-t-b/كتب” gibi
bir kökün كَتَبَ, كُتِبَ, مَكْتُوب, كَاتِب, كِتَابَة gibi farklı kelimelere dönüştürülmesini
incelemektedir.

Sarf ilmine dair yapılan en meşhur tanım İbnü'l-Hacib'e aittir. O sarfı;
التصريف علم بأصول يعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإغراب
ile kelime yapılarının hâllerinin tanındığı usul ilmidir” şeklinde tanımlamış-
tır.²¹⁹ Onun sarfa dair yaptığı tanımlamadan şu maddeler anlaşılmaktadır:²²⁰

a) Sarfı usul ilmi/علم بأصول olarak tanımlamaktadır. Zira usul, her bir cüze
uygulanabilen külli kaidelerdir. Örneğin vav ve ya harflerinin sakin olup öncesi
fethalı olduğunda elif harfine dönüşmeleri külli bir kaidedir. Sarf ilmi bu tür-
den kaideleri tespit eden bir ilimdir.

b) Bazı sarf âlimleri تعرف بها أبنية الكلم “kendisi ile kelime yapıları bilinir.”
İfadesini tercih ederken o, يعرف بها أحوال أبنية الكلم “kendisi ile kelime yapılarının
hâlleri bilinir” demeyi tercih etmiştir. Zira sarf ilmi sadece kelimelerin yapıları
ile değil hâlleri ile de ilgilenir. Örneğin, لم يضرب الرجل dendiğinde geçişte ب

²¹⁶ İbni Side, *el-Muhkem ve'l-Muhiti'l-Azam*, “srf”, 8/301.

²¹⁷ *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2011), Tevbe 9/127.

²¹⁸ Ahmet Hamelavi, *Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf*, thk. Nasrullah Abdurrahman (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 11.

²¹⁹ İbnü'l-Hacib, *eş-Şafiye*, thk. Hasan Ahmet Osman (Mekke: Mektebetü'l-Mekkiye, 1995), 1/6.

²²⁰ Radi Esterabadi, *Şerhu's-Şafiye* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/166.

harfinin kesrlenmesi veya اضرب بعده ifadesinde ب harfinin kendisinden sonra gelen diğer ب harfine idgam edilmesi sarf ilminin konusu olmakla birlikte kelimenin yapısı değil birer hâlidir.

c) Tanımda لَيْسَتْ بِأَعْرَابٍ ifadesiyle de kelimelerde irapsal değişiklikleri hariç tutmuştur. Zira bu değişiklikler sarf ilminin değil nahiv ilminin konusudur.

İbnü'l-Hacib'in yaptığı bu tanımları yetersiz görenler de olmuştur. Zira لَيْسَتْ بِأَعْرَابٍ demek suretiyle sadece irap alan kelimelerin hariç tutulduğu, irap almayan/mebni kelimelerin ise kapsam dışı kaldığı savunulmuştur. Örneğin, لَا بَعْدُ ve قَبْلُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ کَلِمَةٍ ifadesindeki رَجُلٌ kelimesi veya بَعْدُ کَلِمَةٍ ifadesindeki رَجُلٌ kelimesi irap almamıştır. Tanıma göre bu gibi kelimelerdeki hareketlerin de sarf ilmi kapsamına girmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu tanımın لَيْسَتْ بِأَعْرَابٍ وَلَا بِلِسَانٍ أَعْرَابٍ “kelime sonundaki irap ve mebnilik dışındaki hâllerin kendisi ile bilindiği...” şeklinde olması daha isabetli olacaktır.²²¹

2.2. Sarf İlminin Tarihsel Seyri

Sarf ilmi müstakil bir disipline dönüşmeden önce bu ilme dair meseleler nahiv ilminin konuları arasında karışık bir şekilde ele alınmaktaydı. Nitekim zamanımıza ulaşan en eski gramer kitabı olan Sibeveyhi'ye ait *el-Kitab*'ın ikinci yarısının çoğunu sarfla ilgili konular oluşturmaktadır. Benzer bir durum Müberred'in *el-Muktedab*, İbnü's-Serrac'ın *el-Usul*, Zemahşeri'nin *el-Mufasssal*, Ebü'l-Beka Ukberi'nin (ö. 616/1219) *el-Lübab*, İbni Usfur'un *el-Mukarrib*, İbni Malik'in *el-Elfiyye*'si gibi nahve dair kitaplarında da görülmektedir. Zira bu kitapların son kısımlarında sarf konularına yer verilmiştir. Ebu Hayyan Endülüsi'nin (ö. 745/1344) *İrtişafü'd-Darab* ve Süyuti'nin *Hemu'l-Hevami*'inde ise sarf ve nahiv konuları iç içe incelenmiştir.²²²

Süyuti, sarf ilminin kurucusunun Muaz bin Müslim Herra (ö. 187/803) olduğuna dair dilcilerin ittifak ettiğini belirtmektedir.²²³ Bu durum muhtemelen onun sarf ilmiyle çokça meşgul olması ve kelime yapıları konusunda çağdaşlarıyla çokça tartışmasından dolayı olabilir. Ayrıca Şiiliğe olan temayülü yüzünden bu iddianın Şiiler tarafından da ortaya atıldığı düşünülmektedir. Bunun dışında Muaz'ın sarf ilminin kurucusu olduğu konusundaki rivayetler ihtiyatla karşılanmıştır. Zira kendisinden önce Sibeveyhi tarafından kaleme alınan *el-Kitab*'da sarfa dair birçok meseleye yer verilmiştir. Ayrıca sarfa dair yazılan

²²¹ Radi Esterabadi, *Şerhu's-Şafiiye*, 1/169.

²²² Hulusi Kılıç, “Sarf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/136-137.

²²³ Süyuti, *el-İktirah*, 428.

eserlerde neredeyse Muaz'a atfedilen hiçbir görüşün olmaması da bu tezi güçlendirmektedir.²²⁴

Sarf ilmine dair ilk defa müstakıl bir eser yazan kişi Ebu Osman Mazini (ö. 249/863)'dir. O, *el-Kitab*'daki sarfa dair dağınık bilgileri bir araya getirmiştir ve bu bilgileri sistematize ederek *Kitabü't-Tasrif*i yazmıştır. Eser zamanımıza ulaşan en eski sarf kitabı olma özelliğine sahiptir. Bununla birlikte kendisinden önce Ali bin Hasan Ahmer (ö. 194/809), Yahya bin Ziyat Ferra ve Ahfeş el-Evsat'ın da aynı adı taşıyan, esereler yazdıkları iddia edilmiştir. Ancak bu esereler günümüze ulaşmamıştır.²²⁵

Mazini'den sonra hicri dördüncü asrın sonuna kadar sarfa dair konular geliştirilerek sistematize edilmeye devam edilmiştir. Bu dönemde Ebu Ali Farisi'nin *et-Tekmile* eseri ile İbni Cinni'nin Mazini'nin *et-Tasrif*i üzerine yazdığı *el-Münsif* ile *et-Tasrifü'l-Müluki* eserleri ön plana çıkmaktadır.

Daha sonra İbnü'l-Hacib'in eş-Şafiye'si, İzzüddin Zencani'nin (ö. 660/1262) *el-İzzi fi't-Tasrif* muhtasarı, Ahmet bin Ali bin Mesud'un (ö. Miladi 8. yy.) *Merahu'l-Ervah*'ı bunlarla birlikte anonim eserler olan *el-Emsile*, *Bina(ü'l-efal)* ve *el-Maksud* gibi kitaplar kaleme alınmıştır. Osmanlı medreselerinde öğrencilere sarf ilmi eğitimi verilirken sırasıyla *el-Emsile*, *Bina(ü'l-efal)*, *el-Maksud*, *İzzi* ve *Merahu'l-Ervah* kitapları basitten girifte doğru verilmekteydi. Ayrıca bu beş eser "sarf cümlesi" adı altında bir arada zikredilmekteydi.

²²⁴ Yavuz, "Muaz bin Müslim Herra", 30/338-339.

²²⁵ Kılıç, "Sarf", 136-137.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞAZZİN KISIMLARI ve SEBEPLERİ

1. Şazzın Tanımı

1.1. Şazzın Sözlük Anlamı

Şaz kelimesi شَذَّ fiilinden türeyen ismifaildir. شَذَّ شَذًّا - شَذُوذًا - شَذَّ شَذًّا - شَذَّ شَذًّا sözlükte *bir başına kaldı, yalnız kaldı, herkesten ayrıldı* gibi anlamlara gelmektedir. Şairin şu beytinde de bu anlamda kullanılmıştır:

فَأَشَدَّنِي لِمُرُورِهِمْ، فَكَأَنِّي ... غُصْنٌ لَأَوَّلِ عَاضِدٍ أَوْ عَاسِفٍ

*Uğramaları için beni bir başıma bıraktı. İlk destekçiye ya da ilk zalime uzatılan bir dalmışumcasına.*¹

Kişi nadir bir şey söylediğinde أَشَدَّ الرَّجُلُ denir. Araplar birinin cesaretini anlat-tıklarında مَا يَدْعُ فُلَانٌ شَذًّا وَلَا نَادًا إِلَّا قَتْلَهُ “Falanca kişi savaşta yalnız kalan ve kaçan kim varsa öldürür.” derler.²

Şaz kelimesinin çoğulu شَذَّان ve شَذَّان olmak üzere iki farklı şekilde gelmekte-dir. Araplar شَذَّانُ التَّائِسِ ifadesini “insanların kabilesinden olmayan, onlardan ol-mayan” anlamında, شَذَّانُ الإِبِلِ ifadesini ise “sürtiden ayrılan deve” anlamında kul-lanmışlardır. شَذَّان kelimesi İmruülkays’ın şu şiirinde de vurgulanmıştır:

تُطَايِرُ شَذَّانَ الْحَصَى بِمَنَاسِمٍ ... صِلَابِ الْعُجْبَى مَلْثُومَهَا غَيْرَ أَمْعَرَا

*Tüyleri dökülmemiş, sert kaslı ayaklarının toynaklarıyla yalnız taşları etrafa savuru-yor.*³

Ayrıca شَذَّان kelimesi شَذَّانُ الْقَوْمِ صَخْرًا مَنْضُودًا “Sonra Lut’un kavminden ayrılanlar sıra sıra dizilen kayalara gittiler.” hadisinde de kullanılmıştır. İbni Kuteybe buradaki شَذَّان kelimesini شَذَّانُ عَنْ جَمَاعَتِهِمْ “onlardan ayrılanlar” sek-linde açıklamıştır.⁴

Halil bin Ahmet şazzi كُلُّ شَيْءٍ مُنْفَرِدٍ فَهُوَ شَذٌّ “tek başına kalan her şey” şeklinde tanımlamıştır.⁵ Şaz ve bu kökten türeyen kelimelerin neredeyse tamamı “yalnız kalmak, diğerlerinden ayrılmak” gibi anlamlar ekseninde şekillenmektedir.

¹ İbni Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “şzz” 6/245.

² Zebidi, *Tacü'l-Arus*, “şzz” 9/425.

³ İbni Faris, *Mucemü Mekayisi'l-Lüga*, “şzz” 3/180.

⁴ İbni Kuteybe, *Garibü'l-Hadis*, thk. Abdullah Cebbari (Bağdat: Matbaatü'l-Meani, 1397), 2/606.

⁵ Halil bin Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, “şzz” 6/215.

1.2. Şazzın Terim Anlamı

Şazzın nahiv ilmindeki terim anlamı sözlük anlamından çok da farklı değildir. Genelde şaz, nahivciler tarafından “kıyasa aykırı olan ve yaygın dil kurallarına uymayan”⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım şazzın sözlük anlamı ile doğru-
dan ilgilidir. Zira nahiv ilminde yaygın kurallara aykırı olarak kullanılan ve bir bakıma yalnız kalmış olan her kullanım şaz olarak isimlendirilmektedir.

Mütেকaddim nahivciler şaz kavramını oldukça sık kullanmalarına rağmen şaz için efradını cami ağıyarını mâni bir tanım yaptıklarını söylemek zordur. Genelde mütেকaddim nahivciler şaz kavramını “herkes tarafından bilinen ve yaygın olan” gibi anlamlar taşıyan “muttarid-ittirad” kelimesinin karşılığında kullanmaktadırlar.⁷ Sibeveyhi bu türden kullanımlardan bahsettiği babın adını “insanların dillerinde seyrek kullandıkları ve muttarid olmayan şaz kelimelerin babı” şeklinde belirlemiştir.⁸ Onların şazzı bu şekilde konumlandırmaları ve aynı zamanda şaz kelimesinin herkesçe bilinen yaygın bir anlamının oluşu belki de kendilerini kapsayıcı bir tarif yapmaktan müstağni kılmıştır.⁹

Sibeveyhi’den sonra gelen birçok dilci de onun gibi bu tabiri sıklıkla kullanmasına rağmen şazzın ne olduğu konusunda bir tarif yapmaya ihtiyaç duymamışlardır. Şazzı ilk defa bir terim olarak tarif eden kişinin İbni Cinni olduğu kabul edilmektedir. O şaz hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “Babındaki diğer kullanımlardan farklı olan ve onlardan ayrılıp bir başına kalan ifadeleri şaz olarak kabul ettiler.”¹⁰ Bu tanım İbni Cinni’den sonra gelen birçok dilci ve lügatçi tarafından da kabul görmüş ve yaygın olarak kullanılmıştır.¹¹

Seyyit Şerif Cürçani şazzı, “Azlığına ya da çokluğuna bakmaksızın kıyasa aykırı olan kullanımlar” şeklinde tanımlamıştır.¹² Bu tarifte öne çıkan husus şazzın kıyasa aykırı oluşudur. Yaygın olsa dahi kıyasa aykırı olan her kullanım şaz olarak kabul edilmiştir. Bir kullanımın şaz olarak görülmesi aslında yaygın kullanıma aykırı, nadir ve az oluşundan kaynaklanmaktadır. Zira nahiv kuralları fasih Arapların yaygın kullanımlarından yola çıkılarak oluşturulduğundan menkulden makule evrilmiş bir ilimdir. Elbette nahivcilerin fasih Araplar tarafından yaygın kullanılan bir ifadeyi şaz olarak nitelemesi mümkün değildir. Cürçani’nin tanımında sanki şazzın bu yönü göz ardı edilmiş gibi görünse de aslında kastedilen

⁶ Cürçani, *et-Tarifât*, “şzz” 124.

⁷ Zemahşeri, *Esasü'l-Belaga*, “trd” 1/599.

⁸ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/481.

⁹ Atıyye Muhammet Atıyye Abdullah, *eş-Şaz fi'n-Nahv ve's-Sarf* (Sudan: Ümmüderman İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 41.

¹⁰ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/98.

¹¹ İbni Side, *el-Muhkem ve'l-Muhitü'l-Azam*, 7/610; Süyuti, *el-İktirah*, 97; Zebidi, *Tacü'l-Arus*, “şzz” 9/424; İbni Manzur, *Lisani'l-Arab*, “şzz” 3/494.

¹² Cürçani, *et-Tarifât*, 124.

zamanla yaygınlaşmış olan hatalı kullanımlardır. Zira evvela şaz olarak tespit edilen birçok kullanım zamanla halk arasında yaygınlaşmış ve sıklıkla kullanılır olmuştur. Bu durum yine de o kullanımı şaz yapmaktan kurtaramamaktadır.

Dilde şaz olan kullanımlara en çok temas eden dilcilerden biri İbni Cinni'dir. O, *el-Hasais* adlı eserinde bu türden kullanımlara “Muttarid ve şaz olan kelimeler hakkında” adlı özel bir bap ayırmıştır.¹³ Şaz kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için *ittirad* kavramının da anlaşılması gerektiğinden evvela *ittirad* kavramını tarif ederek başlamıştır. O *ittirad*ı “yaygın ve kalıcı olan” şeklinde açıklamış şazzı ise bunun tam tersi şeklinde “ayrı ve tek başına” olarak tanımlamıştır.¹⁴ Bu durumda dilde yaygın olan kullanıma *ittirad*, yaygın kullanımdan farklı olarak gelen ve bu hâliyle tek kalan kullanımlara da şaz denmektedir.

2. Şazzın Kavramsallaşma Süreci

Şaz kavramının bilindiği anlamda ilk defa kim tarafından kullanıldığını kesin bir şekilde ifade etmek zordur. Bununla birlikte elimize ulaşan gramer eserleri tarandığında bu kavramın ilk defa Halil bin Ahmet tarafından tarif edildiği ve kullanıldığı görülmektedir. O, *el-Ayn* adlı eserinde şaz kavramını altı farklı yerde kullanmıştır.¹⁵ Şazzı “tek başına kalan her şey” şeklinde tanımlamıştır.¹⁶ Öğrencisi Sibeveyhi'nin şaz kavramını daha sistematik bir şekilde ele aldığı görülmektedir. O, *el-Kitab*'da şaz kavramını 34 yerde kullanmıştır.¹⁷ “İnsanların dillerinde seyrek kullandıkları ve muttarid olmayan şaz kelimelerin babı”¹⁸ şeklinde oluşturduğu bir başlık altında şazzı *muttarid/kıyas ve kullanılış açısından düzenli* kavramının karşısına konumlandırmış ve dilin yapısına ait olan kullanımları bu başlık altında toplamaya çalışmıştır.

Mütekaddim dilcilerin dili kurallarına aykırı gördükleri kullanımları ifade ederken şaz yerine farklı kavramlar da tercih ettikleri olmuştur. Tercih ettikleri bu isimlendirmeler çoğu zaman şaz kavramı ile aynı misyonu üstlenmektedir. Bu türden farklı isimlendirmeler özellikle erken dönemde şaz kavramının yeteri kadar olgunlaşmadığını, sistematik bir ifadeye dönüşmediğini ve mütekaddim dilcilerin kendi üslup ve eğilimlerine göre kavramlar tercih ettiklerini göstermektedir. Bu türden ifadeleri bazen şaz kavramı ile beraber zikredip onun anlamını tamamlamayı amaçlamışlar bazen de şaz kavramından bağımsız bir şekilde kullanmışlardır.

¹³ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/97.

¹⁴ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/97.

¹⁵ Dağ, “Kıraat İlminde Şaz Kavramı”, 66.

¹⁶ Halil bin Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, “şzz” 6/215.

¹⁷ Dağ, “Kıraat İlminde Şaz Kavramı”, 66.

¹⁸ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/481.

Mütekaddim dilcilerin nezdinde neyin şaz olarak kabul edildiğini tespit edebilmek için onların şaz ile aynı misyonu taşıyan ifadelerini tespit etmek büyük önem taşımaktadır. Bu ifadelerden öne çıkanlar şunlardır:

1. Kalil/القليل

Bu ifadeyi kullananlardan biri Sibeveyhi'dir. O حنيفة، جهينة، قتيبة gibi kelimelerin nispet ya'sı aldıklarında حنفي، جهني، قتيبي şekline dönüşmeleri gerektiğini belirttikten sonra kimilerinin حنيفة kelimesini bu hâle sokmadan nispet yaptıklarını söylemiş ve bu durumun شاذ قليل (az ve şaz) olduğunu belirtmiştir.¹⁹ “Şaz” ile “az” ifadesi birbirlerini tamamlayan iki ifadedir. Zira bir kelimenin şaz olma nedenlerinden biri yaygın olan kullanıma aykırı olması yani bir bakıma yaygın olmaması ve az olmasıdır.

Sibeveyhi bazen الشاذ ile القليل kavramlarını birlikte zikrederken bazı yerlerde sadece القليل kavramı ile yetinmiştir. Örneğin; bazılarının مَنَاصٍ وَلَا تَحِينَ مَنَاصٍ “Ama artık kurtuluş vakti değildi”²⁰ ayetini وَلَا تَحِينَ مَنَاصٍ şeklinde okuduklarını belirtmiş ve bunun وهي قليلة demek suretiyle az olduğunu belirtmiştir.²¹ Bazen de القليل ifadesini tercih etmekle birlikte لَا يَكَادُ يُعْرَفُ (neredeyse bilinmez) ifadesini eklemiştir. Örneğin; ما ليس fiilinin gibi mazi fiilin başına gelebileceğine dair iddiaları aktarmış ve bu iddiaya لَا يَكَادُ يُعْرَفُ (bu azdır, neredeyse bilinmez) yorumunu yapmıştır.

Şaz anlamına gelebilecek diğer bir القليل ifadesi de Saleb'e (ö. 291/904) aittir. O, كُبر يكبر fiilinin mimli mastarının مَكْبَرًا şeklinde gelmesi gerektiğini belirttikten sonra kimilerinin bunu مَكْبَرٍ şeklinde kullandıklarını söylemiş ve bu kullanımın az olduğunu belirtmiştir.²² Saleb'in burada tercih ettiği القليل ifadesi büyük olasılıkla şaz kavramı ile aynı anlamı taşımaktadır. Zira mimli mastarda orta harfin kesreli olduğu tek yer مَوْرِدٍ، مَوْرِثٍ، مَوْعِدٍ kelimelerindeki gibi misali vavi fiillerdir.²³ Misali vavi fiillerden olmayan كبر fiilinin mimli mastarının مَكْبَرٍ şeklinde gelmesi mutlak nahiv kurallarına aykırıdır.

الشاذ kavramı ile القليل kavramının çoğu yerde birlikte ve aynı anlamda kullanılması bu iki kelimenin sahip oldukları anlamsal altyapı ile doğrudan ilgilidir. Zira İbni Manzur (ö. 711/1311) وَاوَّوْا شَذَاذًا (şaz olarak geldiler) ifadesini أَيِّ قِلَالٍ

¹⁹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/339.

²⁰ Sad 38/3.

²¹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/58.

²² Saleb, *Mecalisü Saleb*, thk. Abdüsselam Muhammet Harun (Mısır: Darü'l-Maarif, ts.), 148.

²³ Mustafa Galayini, *Camiu'd-Dürusi'l-Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1414), 1/174.

(yani az olarak) ifadesi ile açıklamıştır.²⁴ Bu izahtan الشاذ ile القليل ifadelerinin eş anlamlı olarak kullanıldıkları anlaşılmaktadır.

2. Nadir/النادر

النادر “nadir” ifadesi القليل “az” ifadesi ile eş anlamlı olup şaz kullanımları ifade etmek için tercih edilen diğer ifadelerden biridir. İbni Manzur نوادرُ الكلام (kelamda nadir olanlar) ifadesini مَا شَذَّ وَخَرَجَ مِنَ الْجُمْهُورِ (şaz olan ve genelden ayrılan) şeklinde açıklamıştır.²⁵ Bu ifadenin tercih edildiği örneklerden biri de Sibeveyhi'ye aittir. O bazı mastarların فُعْلانِ vezninden geldiğini الشكران kelimesinin de bu vezinden olduğunu belirttiikten sonra kimilerinin bu mastarı الجحود kelimesi gibi الشكور olarak kullandıklarını söylemiş ve bu kullanım hakkında فَإِنَّمَا (Araplardan duyulan bu az kullanımlar nadirdir. Bunlar korunur ama kendilerine kıyas yapılmaz. Yaygın kullanımlara kıyas yapılır.) demiştir.²⁶

Benzer bir ifade Kisai tarafından da kullanılmıştır. O, مَكْرُومٌ ve مَعُونٌ kelimeleri hakkında نادران لا يقاس عليهما (Nadirdiler. Onlara kıyas yapılmaz) demiştir.²⁷

Her iki ifadede vurgulanan bu kullanımların kıyasa konu olamayacağıdır. Zira şaz kullanımlar kıyasa aykırı olduklarından onlara kıyas yapılamaz. Ancak burada şaz kavramı yerine nadir ifadesi tercih dirmiştir. Bu da her iki kavramın aynı şeyi ifade etmesinden dolayıdır.

Ancak Seyyit Şerif Cürcani şaz ile nadir kavramlarını birbirinden ayırmış, şaz için; kıyasa aykırı yaygın kullanım, nadir için; kıyasa uygun ama az olan kullanım açıklamasını yapmıştır.²⁸ Cürcani'nin yaptığı bu ayırım şaz kavramının sistematize edildiği ve her kavramın birbirinden ayırt edildiği bir zamana denk gelmektedir. Mütekaddim dilciler nezdinde görülen bu kavram karmaşası şaz kavramının henüz sistematize olmadığını göstermektedir.

3. Ayb/العيب

Şaz kavramı ile aynı mefhumun kastedildiği diğer bir ifade de العيب (ayıp, kusur) kavramıdır. Bu kavram Ferra'nın *Meani'l-Kur'an* adlı eserinde kullanılmıştır. O, Kisai'nin فَلْتَفَرَحُوا kelimesini فَلْتَفَرَحُوا şeklinde okunmasında kusur (العيب) bulunduğunu ve bunun çok az bir kullanım olduğunu belirtmiştir.²⁹ Kisai'nin bu

²⁴ İbni Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “şzz” 3/494.

²⁵ İbni Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “ndr” 4/199.

²⁶ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/8.

²⁷ İsmail bin Hammad Cevherî, *es-Sihah Tacü'l-Lüga ve Sihahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmet Abdülgafur Attar (Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 1987), , 5/2021.

²⁸ Cürcani, *et-Tarifat*, 124.

²⁹ Yahya bin Ziyat Ferra, *Meani'l-Kur'an* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403), 1/469-470.

kullanımını kusurlu bulma nedeni elbette bu kullanımın dil kurallarına aykırı olmasından dolayıdır. Daha önce belirtildiği gibi mütekaddim dilciler nezdinde şaz kavramı sistematik olarak kullanılmadığından kıyasa aykırı gördükleri kullanımları bu türden ifadeler seçerek izah etmişlerdir.

4. Kabih/القبیح

Mütekaddim dilcilerin kıyasa aykırı gördükleri kullanımları ifade ederken kullandıkları tabirlerden biri de القبیح (çirkin, nahoş) ifadesidir. Örneğin Sibeveyhi; أعطانيه (sana beni verdi) ve أعطاهوني (ona beni verdi) gibi kullanımların أعطانيه ve أعطانيه şeklinde gelmesi gerektiğini belirtmiş ve bu kullanımları “فهو قبيح لا تكلم به” (Bunlar nahoştur. Araplar bu ifadeleri kullanmaz) diyerek dışlamıştır.³⁰

Aynı ifade Ferra tarafından da kullanılmıştır. O, أتيت زيدًا ويقوم أبوه, ifadesinin kabih olduğunu aslında bu ifadenin أتيت زيدًا وأبوه قائم olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre vav’dan önce isim gelirse eğer aynı şekilde vav’dan sonra da isim gelmelidir.³¹

5. Redi/الردىء

الردىء ifadesine benzeyen diğer bir ifade الردىء (kötü, değersiz) ifadesidir. Bu ifade de yine şaz kullanımlar için tercih edilen ifadelerden biridir. Sibeveyhi’nin şu ifadeleri buna örnek olarak gösterilebilir: “إنسانلاردان بازالارى لَوْلَايْ ve عَسَايْ” kelimelerindeki mütekellim yasının zammeli olduğunu iddia etmektedirler. Bu oldukça kötü (الردىء) bir kullanımdır. Muttarid ve benzerleri olan bir konuda sana o babı yıkmak yaraşmaz.”³²

Sibeveyhi’nin burada muttarid (yaygın) olana aykırı bir kullanımı الردىء (kötü, değersiz) olarak nitelemesi bu kelimenin de şaz ile aynı misyonu yüklediğini göstermektedir.

Bir diğer örnek de Sibeveyhi’nin öğrencisi Ahfeş el-Evsat’a aittir. O kıyasa aykırı gördüğü bir kullanımı şu ifadelerle eleştirmiştir:

“Sonra başvurdıkları fitne Rabbimiz Allah’a ant olsun ki, biz müşriklerden değildik.” demelerinden başka bir şey olmadı.”³³ Allah ayetindeki الله ifadesi kasem و ile mecrurdur. Eğer و olmasaydı o zaman الله رَّبَّنَا şeklinde mansup okuman gerekirdi. Ancak bazıları و olmadan da الله رَّبَّنَا şeklinde mecrur okuyor ki bu kıyasa göre kötüdür. (وهذا في القياس ردىء)³⁴

³⁰ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/363.

³¹ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 1/51.

³² Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/376.

³³ Enam 6/23.

³⁴ Ahfeş el-Evsat, *Meani'l-Kur'an*, thk. Hüda Mahmut Karra (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1990), 1/295.

6. Fasit/الفاسد

فَسَدَ يَفْسِدُ - يَفْسُدُ kelimesi “bozulmak, kötüleşmek” gibi anlamlara gelen فاسد kelimesi fiilinin ismifailidir. فسدَ الطَّعَامُ (yemek bozuldu) فسد عقله (aklı şaşıtı/delirdi) anlamlarına gelmektedir.³⁵

Bu kelimenin şaz ile benzer bir misyonda kullanıldığına Ferra'nın şu ifadesi örnek gösterilebilir: “Eğer نَعْمَ ve بئسَ fiillerini مثل ve أي gibi marifelik kazanamayan³⁶ kelimelerden önce getirirsen bu durumda kelimeler fasit olur. “نعم مثلك زَيْدٌ” ve “نعم أي رجل زَيْدٌ” ifadelerinde olduğu gibi.”³⁷ Ferra burada kural dışı olan iki kullanımı verip bunların fasit kullanımlar olduğunu belirtmiştir.

7. Muhal/المُحال

“İmkansız, olanaksız” gibi anlamlara gelen المُحال kelimesi de yine şaz kullanımlar için tercih edilmiştir. Bunun örneğine Saleb'in şu ifadesinde rastlamak mümkündür. “Atf-ı nesak, hâl ve istisna fiil ile sılası arasına girebilir. Ama isim ile sılası arasına girmesi muhaldir.”³⁸ Yine burada kural dışı bir kullanımın muhal kelimesiyle ifade edildiği görülmektedir.

8. Madul/المعدل

“Kıyastan sapan” anlamındaki المعدول kelimesi ile “kullanımı sınırlı” anlamındaki المحدود kelimelerinin de şaz kullanımları ifade ettiğine rastlamak mümkündür. Her iki kullanımda Sibeveyhi'nin şu ifadelerinde karşımıza çıkmaktadır: “Kıyas dışı gelen madul ifadelerden bazıları şunlardır: Arapların “فقيم” kelimesinden kinaye olarak “فقيمي”, “مليح” kelimesinden “ملحي”, “تقبيف” kelimesinden “تقبيفي”, “زبينة” kelimesinden “زباني”, “طيء” kelimesinden “طائي”, “العالية” kelimesinden “علوي”, “البصرة” kelimesinden “بدوي”, “الدهر” kelimesinden “دهري” demeleridir.”³⁹

Sibeveyhi'nin bütün bu kelimeleri madul olarak görmesi kendilerine nispet yası bittiğinden sonra yapılarının bozulmasından dolayıdır. Oysaki ona göre kıyas bu kelimelerin yapılarında bir değişimin olmamasını gerektirmektedir. Buna örnek olarak “البحر” kelimesine bitişen nispet yasını örnek göstermiştir. Ona göre kimilerinin kullandığı “بحرائي” (denizci) ifadesi kıyasa aykırıdır. Doğrusu “بحري” olmalıdır. Bu noktada Sibeveyhi hocası Halil'in şu sözünü aktarmaktadır: “Bütün

³⁵ Zebidi, *Tacü'l-Arus*, 8/496.

³⁶ Bu kelimeler her daim nekredirler. Marifeye izafe edilseler dahi marifelik kazanamazlar.

³⁷ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 1/57.

³⁸ Saleb, *Mecalisii Saleb*, 146.

³⁹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/355.

bu kullanımlar Arapların asılları terk edip udul ettikleri kullanımlardır. Arapların nispet yası bitiştiirdikten sonra herhangi bir şekilde yapılarını değıştirmediğ ve tam olarak kullandıkları ifadeler kıyasa uygun olan ifadelerdir.”⁴⁰ Ancak bu ifadeler her ne kadar kıyasa aykırı olsa da gerek telaffuz kolaylığı ve gerek toplumsal dinamikler sayesinde yaygınlık kazanmış ve herkes tarafından kullanılır hâle gelmiştir.

9. Korunur ama Kendisine Kıyas Yapılmaz/يُحْفَظُ وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ

Nahiv literatüründe şaz olup da kıyasa aykırı bir şekilde yaygınlık kazanan her kullanım يحفظ ولا يقاس عليه (korunur ama kendilerine kıyas yapılmaz) kabilinden kabul edilmektedir. Zira İbni Akil (ö. 513/1119) yukarıda da örneğı geçtiğı gibi “البصرة” kelimesinin “بصري” şeklinde “مرو” kelimesinin “مروزي” şeklinde nispet yapılmalarını “من شواذ النسب” (nispetin şazlarından) saymış ve bu gibi ifadelerin يحفظ ولا يقاس عليه kabilinden olduğunu belirtmiştir.⁴¹ Klasik nahiv kitaplarında bu ifadeye sıklıkla rastlamak mümkündür.⁴²

Bu ifade her ne kadar sıklıkla kullanılsa da farklı varyasyonları da bulunmaktadır. Mesela Sibeveyhi, fiilleri olmayan isimlerin أَفْعَلْ veznine sokularak fiile dönüştürülmesine “إنما يحفظ هذا حفظاً ولا يقاس” yorumunu yapmıştır.⁴³ Sibeveyhi tarafından kullanılan bu tabir zamanla daha basitleştirilerek يحفظ ولا يقاس عليه şeklini almıştır. Benzer bir ifadeye de İbni Cinni’de rastlamak mümkündür. O, اسْتَحْوَذَ ve benzeri fiillerde “و” harfinin “ا”e dönüşmemesi hakkında “فاحفظ ما جاء من هذا” (Bunu muhafaza et ama buna kıyas yapma. Çünkü babı bunun aksinedir.) demiştir.⁴⁴ Bu ifadenin daha farklı kullanımına da rastlamak mümkündür. Temelde hepsi aynı anlamı taşımaktadır.

10. Nedde/نَدَّدَ

Bu fiil شَدَّ fiili ile eş anlamlıdır. نَدَّدَ الْكَلِمَةُ ifadesi (Kural dışı oldu) demektir.⁴⁵ Mütেকaddim dilcilerin bu ifadeyi şaz ile yakın anlamda kullandığı Ebu Ali Farisi’nin şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: “نَدَّدَ الْكَلِمَةُ (Bu kelime kural dışıdır) ifadesini شَدَّدَتْ (Kelime şazdır) ifadesi ile açıklıyorlar. Bu her

⁴⁰ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/335.

⁴¹ Bahaeddin İbni Akil, *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik (Şerhu İbni Akil ala Elfiyyeti İbni Malik)* (Kahire: Darü’t-Tülas, 1980), 4/169.

⁴² İbni Malik Tai, *Şerhu’l-Kâfiyyeti’ş-Şafiye*, thk. Abdülmünim Ahmet Hüreydi (Mekke: Camiatü Ümmilkura, ts.), 1/193; Ebu Hayyan Endülüsi, *İrtişafü’l-Darab min Lisani’l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammet (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1998), 3/273.

⁴³ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/100.

⁴⁴ İbni Cinni, *el-Hasais*, 276.

⁴⁵ İbrahim Mustafa vd., *el-Mucemü’l-Vasit* (Kahire: Mektebetü’ş-Şüruki’d-Devliyye, 1425/2004), 2/910.

ne kadar mana açısından böyle olsa da kullanım açısından yaygın değildir. Görmez misin? Sibeveyhi bir şey şaz olduğunda *هَذَا شَذٌّ* der, *دَد* demez.”⁴⁶ O, bu ifadeleri ile *دَد* fiilinin *شَذٌّ* fiili ile eş anlamlı kullanıldığını belirtmiş ancak bu iki kelimenin aslında aynı misyonu yüklemediklerini de eklemiştir.

11. *Leyse bi muttarid/ليس بمُطَرِد*

Daha önce değinildiği gibi şaz kavramının zıttı “مُطَرِد” (yaygın) ifadesidir. *ليس بمُطَرِد* (muttarid olmayan) ile tamamen şaz kullanımlar kastedilmektedir. Zira bir kullanımın şaz olmama nedenlerinden biri de muttarid olmamasıdır. Bu ifadenin en çok Sibeveyhi tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. O, *el-Kitab*’da bu ifadeyi sıklıkla kullanmakta ve bununla kıyasa aykırı olan kullanımı kastetmektedir. Örneğin; *فَعَال* vezninin *حَلَّاق* kelimesi gibi sıfatlarda *فَجَّار* kelimesi gibi mastarlar da kullanımının muttarid olmadığını bu kalıbın sadece nida ve emir kiplerinde kullanımının muttarid olduğunu belirtmiştir.⁴⁷

Buraya kadar verilen kullanımların tamamı mütekaddim dilciler tarafından kıyasa aykırı durumları izah etmek için tercih ettikleri ifadeleri yansıtmaktadır. Elbetteki bu ifadelerin birçoğu şaz ile birebir aynı anlamı taşımamaktadır. Zira bu ifadeleri kullanan nahivcilerin başka yerlerde şaz kavramını tercih ettikleri de görülmektedir. Bu durum daha önce ifade edildiği gibi hem onlar tarafından şazzın sistematik bir şekilde kullanılmaması hem de onların şaz ile bu kavramları farklı kategorilerde ele almasından kaynaklanabilir. Ancak her ne kadar onlar açısından durum böyle olsa da sonuçta bu kavramlar ile kastettikleri mana, şaz ile kastedilen manaya paralellik göstermektedir. Örneğin onların bir kullanıma şaz bir başka kullanıma *münker* veya *kabih* veya *kalil* veya *muttarid değil* demeleri sonuçta o kullanımın dil kurallarına aykırı olduğunu göstermektedir.

Süyuti, *النادر، الشواذ، الغرائب، الوحشي* (nadir, şaz, garip, vahşi) gibi kelimelerin birbirlerine yakın ifadeler olduğunu, hepsinin fasihin zıttı olarak kullanıldığını belirtmektedir.⁴⁸ Anlaşılan o ki; bu kavramların birbirine yakın ifadeler olması hepsinin aynı amaç uğruna kullanılması ile sonuçlanmıştır.

İbni Cinni ile birlikte şaz kavramının sistematize edilmesi artık dil kurallarına aykırı olan durumların birçoğunun bu tabir ile ifade edilmesine olanak sağlamıştır. Mütekaddim nahivciler tarafından kullanılan bu ifade çeşitliliği İbni Cinni ile beraber çoğunlukla şaz kavramı altında cemedilmiştir. Bununla birlikte bu ifadelerin nadiren de olsa müteahhir nahivciler tarafından kullanıldığı bir gerçektir. Mütekaddim dilcilerin ifadelerinde kullandıkları bu tarz kullanımları İbni Hişam şu sözleriyle birbirinden ayırmıştır: “Bil ki, nahivciler *مُطَرِدًا*, *قليلًا*, *نادرًا*, *كثيرًا* gibi

⁴⁶ Zebidi, *Tacü'l-Arus*, 9/18, “ndd”.

⁴⁷ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/280.

⁴⁸ Süyuti, *el-Müizhir*, 1/185.

ifadeleri sıklıkla kullanırlar. “مطرءا” değişmeyen, “ءالبا” yaygın olmasına rağmen değişebilen, “كثيرا” onun bir derece altı, “نادرًا” onun bir derece altı, “قليلًا” de onun bir derece dūřuęüdür.”⁴⁹

Bu kategoriye göre nahivcilerin “مطرءا”, “ءالبا” ve “كثيرا” ile ifade ettikleri durumlar dil açısından problem teşkil etmemekte “نادرًا” ve “قليلًا” ile ifade edilenler de sıkıntı teşkil etmektedir. Ancak dil kurallarına aykırı bir durumu ifade eden her kullanımın şaz başlığı altında değerlendirilmesi konu bütünlüğünü sağlamak açısından daha elverişlidir.

3. şazın Kısımları

şaz, İbnü’s-Serrac, Ebu Ali Farisi ve İbni Cinni tarafından üç kısıma ayrılarak tahlil edilmiştir. Bu kısımlar; kıyasta muttarid istimalde şaz olan, kıyasta şaz istimalde muttarid olan ve hem kıyasta hem de istimalde şaz olan. Ayrıca İbni Cinni şaz-muttarid ilişkisi bağlamında “hem kıyasta hem istimalde muttarid olan” şeklinde dördüncü bir kısım da eklemektedir ki bu türden kullanım zaten tamamen muttarid olduğundan şaz kategorisine d hil olmamaktadır.⁵⁰ Kıyasla kastedilen Arap dil kuralları, istimalle kastedilen ise fasih Arapların kullanımıdır.

3.1. Kıyasta Muttarid İstimalde şaz

Bu kategoriye giren ifadeler Arap dil kurallarına uygun olmakla birlikte neredeyse pratikte hiç kullanılmayan ifadelerdir. şayet biri, bu türden bir kullanımda bulunsa Arapların hiç kullanmadığı bir ifadeyi tercih etmiş olacaktır. Dolayısıyla bu kullanımı her ne kadar kıyasa uygun olsa da yaygın kullanımda kendisine yer bulamadığından şaz olarak değerlendirilmektedir. Bu kategoriye giren kullanımlara şu örnekler verilebilir:

a) “يَدْعُ” ve “يَذَرُ” fiilleri Araplar tarafından sadece muzari olarak kullanılmakta mazileri ise kullanılmamaktadır. Aslında bu iki fiilin mazilerinin (ودع-وذر) kullanımında gramer açısından bir sıkıntı bulunmamaktadır. Zira Arap gramerinde genel kabul, muzarisi olan her fiilin mazisinin de olmasıdır. Ancak bu iki fiilin pratikte mazi kullanımları olmadığından mazi kullanımları şaz olarak kabul edilmektedir.⁵¹

⁴⁹ Cemalettin İbni Hişam, *Evdahu’l-Mesalik ila Elfiyyeti İbni Malik*, thk. Muhammet Muhyittin Abdülhamit (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1980), 1/12.

⁵⁰ İbnü’s-Serrac, *el-Usul fi’n-Nahv*, thk. Abdülhüseyin Feteli (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1417), 1/57; Ebu Ali Farisi, *el-Mesailü’l-Askeriyyat*, thk. Ali Cabir Mensuri (Umman: Darü’l-İlm yye ed-Düveliyye, 2002), 76; İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/98.

⁵¹ Farisi, *el-Mesailü’l-Askeriyyat*, 76.

Sibeveyhi, Arapların يَدَعُ fiilini kullandıklarını ama mazisi olan وَدَعَ'yı kullanmadıklarını, bu türden fiillerin çok fazla olduğunu belirtmiş ve bunları “أما استغناؤهم بالشيء عن الشيء” (Arapların bir şeyi kullanıp başka şeye ihtiyaç duymamaları) kategorisi altında ele almıştır.⁵²

Bununla birlikte مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى “Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı.”⁵³ ayetindeki “وَدَعَ” fiili “وَدَعَ” şeklinde de rivayet edilmiştir. Ancak bu kıraat şaz kıraatler arasında sayıldığından “وَدَعَ” kullanımını şaz olmaktan kurtaramamaktadır.⁵⁴ Aynı zamanda اَثَرُكُمَا مَا تَرَكُوكُمَا وَذَرُّوا الْحَبْشَةَ مَا وَذَرُوكُمَا “Türkler sizi bıraktıkça siz de onları bırakın. Habeşliler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayın.” hadisinde وَذَرُوا fiilinin mazi formda kullanılması yine bu kullanımı şaz olmaktan kurtaramaz. Zira hadisteki وَذَرُوا şeklindeki kullanım, اَثَرُكُمَا fiiline uyum sağlamak amacıyla müşakele (iki şeyin biçim ve tarz yönünden benzeşmesi ve uyuşması) kabilindendir.⁵⁵

b) Araplar baklagillerin yetiştiği alana مكان باقل demektedirler. “باقل” kelimesi اِفْعَال babından gelen “أَبْقَلَ” fiilinden türetilen ismifaildir. Aslında bu fiilin ismifailinin مَبْقَل şeklinde gelmesi gerekir. Ancak Araplar burada باقل kelimesini tercih etmiş ve مَبْقَل kelimesini kullanmamışlardır. Dolayısıyla kıyasa uygun olan kullanım مَبْقَل iken pratikte karşılığı olmadığından şaz sayılmaktadır.⁵⁶

İbni Manzur, Asmai'den alıntı yaparak Arapların أَبْقَلَ المكانَ فَهُوَ بِاقِلٌ dediklerini aktarmıştır.⁵⁷ Bu türden kullanımlar sadece أَبْقَلَ fiiline mahsus değildir. Aynı zamanda Araplar, “أَعَشَبَ” (yeşerdi) fiilinin ismifailini “أَوْرَسَ”, “عَاشِبٌ” (yaprak açtı) fiilinin ismifailini وَارِسٌ olarak kullandıkları da bilinmektedir.⁵⁸

Bununla birlikte her ne kadar مَبْقَل مُعْشِب gibi ismifailler tercih edilmese de kullanıldıkları da vakidir. Örneğin Ebu Davud oğluna يا بني ما أعاشك بعدي؟ “Ey oğlum, benden sonra senin iaşeni ne sağlayacak?” diye sormuş oğlu da şu cevabı vermiştir:

أعاشني بَعْدَكَ وَإِ مَبْقَلٌ... آكل من حوزانه وأنسل

⁵² Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/25.

⁵³ Duha 93/3.

⁵⁴ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/267.

⁵⁵ Heyet, *Usulü'n-Nahv* (Malezya: Camiatü'l-Medine el-Âlemiyye, 2010), 86.

⁵⁶ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/98.

⁵⁷ İbni Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “bkl”, 11/60.

⁵⁸ İbni Faris, *Mucemü Mekayisi'l-Lüga*, “bkl”, 1/275.

*Senden sonra bakla yetişen vadiler benim iâşemi sağlar. Bitkilerinden yer neslimi sürdürüm.*⁵⁹

Bir diğer örnek Cadi'ye ait olan şu beyittir:

فَلَمَّا تَحَيَّمَنَّ تَحْتَ الْأَرَاكِ ... وَالْأَثَلِ مِنْ بَلَدٍ طَيِّبٍ
عَلَى جَانِبِي حَائِرٍ مُفَرَّطٍ، بَبْرَثٍ، تَبَوَّأَنَّهُ، مُعْشِبٍ

*O kadınlar Erak ve Esl'den çadırlarını toplayıp güzel bir yurda yönelince, her yanı suyu tutan, su ile dolu olan, verimli ve otlak topraklara yerleştiler.*⁶⁰

Yukarıda verilen iki beyitte مُبْقِلٌ ve مُعْشِبٍ kalıpları nadir olan bu yapılarıyla kullanılmıştır.

c) عسى fiili kıyasa göre زيد قائماً gibi haberini sarîh isim olarak almalıdır. Ancak yaygın olan kullanım haberin أَن'li veya أَن'siz muzari şeklinde gelmesidir. عسى زيد يقوم veya عسى زيد أن يقوم gibi. Kur'an'da bu fiil أَن'li kullanılmaktadır. Örneğin فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِي بِالْفَتْحِ “Umulur ki Allah bir fetih verir.”⁶¹ Ancak haberin sarîh isim olarak geldiği de vaki olmuştur. Şu şiirde olduğu gibi:⁶²

أَكْثَرْتُ فِي الْعَدْلِ مُلِحًا دَائِمًا ... لَا تَعْذِلَا إِنِّي عَسَيْتُ صَائِمًا

*Beni sürekli biçimde çok fazla azarlıyorsun. Azarlama belki de orucumdur.*⁶³

عسى fiilinin haberinin sarîh isim olarak geldiği diğer bir örnek de Araplar arasında darbimesele dönüşmüş olan عَسَى الْعَوَيْرُ أَبُوسًا “Belki de küçük mağara şer getirir.”⁶⁴ ifadesidir. Bu örnek klasik nahiv kitaplarında genelde şaz olarak kabul edilmiş veya bazı teviller yapılmak suretiyle أَبُوسًا kelimesinin عَسَى fiilinin haberi olmadığı savunulmuştur.⁶⁵ Örneğin İbni Keysan'a göre, أَبُوسًا kelimesi mefulümutlak olup cümlelerin takdiri أَبُوسًا أَبُوسًا şeklinde. Kisai'ye

⁵⁹ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/98.

⁶⁰ Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 1/49.

⁶¹ Maide 5/52.

⁶² İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/99.

⁶³ Şair Hz. Muhammed'in “Sizden birine oruç iken kötü söz söylendiğinde فليقل إني صائم (ben orucum) desin.” hadisine atıf yapmıştır. Yani suskunluğun sebebi oruç olmamdır demektedir.

⁶⁴ Bu ifade Arapların kadın hükümdarı olan meşhur Zebba'ya aittir. O, bu sözünü şu olay üzerine söylemiştir: Kusayr, Irak'tan bazı adamlarla dönerken geceyi bir mağarada geçirmeye karar verirler. Aslında bu adamlar Kusayr'dan Tenuhi Devleti'nin üçüncü hükümdarı olan Cezime el-Ebraş'ın intikamını almak istemektedir. Tabi Kusayr'ın bundan haberi yoktur. Geceyi mağarada geçireceklerine dair haber Zebba'ya ulaşınca o da الْعَوَيْرُ أَبُوسًا عَسَى sözünü dile getirmiştir. Bu sözleri ile aslında daha önce mağarada yaşayan ama mağaranın çökmesi ile altında can veren bir topluluğu da kastetmektedir. Yani Kusayr'ın durumunun da onların durumu gibi olacağına dair endişesini dile getirmiştir.

⁶⁵ Ebu Sait Sirafi, *Şerhu Kitabi Sibeveyhi*, thk. Ahmet Hasan Mehdeli - Ali Seyyit Ali (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 1/311.

göre عسى kelimesi gizli bir يكون fiilinin haberi olup cümlelerin takdiri عسى العَوِيْرُ أَنْ يكونْ أبؤسا şeklindedir. Ebu Ubeyd'e göre ise cümlelerin aslı عسى العَوِيْرُ أَنْ يكونْ أبؤس olup يَأْتِيْ بِأَبؤس ve ب harfi hazfedilmiştir. Kimilerine göre عسى burada teracci anlamında inşai olmayıp bilakis صار anlamında ihbari bir fiildir. Bu durumda أبؤسا kelimesini kendisine haber olarak almasında herhangi bir engel bulunmamaktadır.⁶⁶

İbni Cinni عسى fiilinin haberini sarih isim olarak almasının kıyasa uygun olduğunu belirtmiş ancak bunun sebebi hakkında detay vermemiştir. İbni Malik bu fiillerin haberlerinin muzari olarak gelmesinin muttarid olduğunu, sarih isim olarak gelmesinin ise şaz olduğunu belirtmiştir.⁶⁷ O da عسى fiilinin haberinin sarih isim olarak gelmesini İbni Cinni gibi şaz görmüştür. Ancak aralarında bir fark vardır. İbni Cinni bu kullanımı kıyasa uygun görmekte ve şaz olma nedenini istimalde yaygın olmayışına bağlamakta iken İbni Malik şaz olmasını kıyasa aykırılığına bağlamaktadır.

Burada İbni Cinni'ye hak vermek gerekir. Nitekim mukarebe fiillerinden olan عسى, nakis fiillerdendir. Nakis fiiller aslen müpteda ve haber olan isimlerin üzerine dâhil olurlar. Müptedayı kendilerine isim, haberi ise kendilerine haber yaparlar. Dolayısıyla bu fiillerin haberleri aslen müptedanın haberidir. Haberde asıl olan ise müfret isim olmasıdır.⁶⁸

İbni Cinni bu kategoride olan kelimeleri her ne kadar kıyasa uygun olsa da kabul etmemiş ve “تَحَامِيْتُ مَا تَحَامَتِ الْعَرَبُ مِنْ ذَلِكَ” “Arapların kullanmadıklarını ben de kullanmam.” demiştir. Hatta nahvin temellerini atan Ebü'l-Esvet'e ait şu şiirdeki وَدَعَّ kullanıma da şaz demesi onun bu konudaki tavizsiz duruşunu göstermektedir.⁶⁹

لَيْتَ شَعْرِي عَنْ خَلِيلِي مَا الَّذِي ... غَالَهُ فِي الْحَبِّ حَتَّى وَدَعَهُ

Ah bilebilsem! Dostumu sevgide mahveden nedir de onu terk etti.

d) Teşbih ك'ının zamire bitişmesi de aynı şekilde nahiv kuralları açısından sınıtı barındırmamakla birlikte Araplar tarafından kullanılmamıştır. Bundan dolayı ك harficerinin zamire bitiştiği durumlar şaz olarak değerlendirilmiştir. Şu şiirde olduğu gibi:

فَلَا تَرَى بَعْلًا وَلَا حَلَالًا ... كَهُ وَلَا كَهْنًا إِلَّا حَاطِلًا

⁶⁶ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 4/344.

⁶⁷ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şafîye*, 1/451.

⁶⁸ Cemalettin İbni Hişam, *Şerhu Katri'n-Neda ve Belli's-Sada*, thk. Muhammet Muhyittin Abdülhamit (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 117.

⁶⁹ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/100.

*Eşini başkasından sakınan erkek eşek gibi koca, dişi eşek gibi karı görmezsin.*⁷⁰

Sibeveyhi bu şiirdeki kullanımın kıyasa uygun olduğunu ancak Arap kelamında böylesi bir kullanımın bilinmediğini belirtmiştir.⁷¹

e) *أَرَأَيْتَ* kalıbına bitişen muhatap zamirleri ister müfret ister tesniye ister cemi veya ister müennes ister müzekker olsun *تَ* zamiri her daim bu formu üzerine kalır. *أَرَأَيْتَكَ، أَرَأَيْتَكُمَا، أَرَأَيْتُكُمْ، أَرَأَيْتَكَ*, *أَرَأَيْتُكَ* örneklerinde olduğu gibi. Aslında buradaki *تَ* zamirinin tesniye çoğul veya müennes olarak gelmesinde kıyasa herhangi bir aykırılık bulunmazken pratikte bir karşılığı yoktur. Bundan dolayı *تَ* zamirinin *أَرَأَيْتُكَ*'nin türevlerinde farklı bir biçime dönüşmesi şaz olarak kabul edilmektedir.⁷²

Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Örneğin *كَادَ*'nin haberine *كَادَ زَيْدٌ أَنْ* getirilmesinde kıyasa aykırı bir durum yokken Araplar bu şekilde kullanmadıkları için *أَنْ* getirilmesi şaz olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde *أَقَامَ أَخَوَاكَ أَمَ قَاعَدَ* örneğinde kıyasa aykırı bir durum yokken hatta “*müfret üzerine atfedilenin müfret olması gerekir*” kuralı bu kullanımı gerektirirken Araplar bu ifadeyi *أَقَامَ أَخَوَاكَ أَمَ قَاعَدَانِ* şeklinde kullanmışlardır. Dolayısıyla bu kullanım, kurala uygun kullanımı şaz konumuna düşürmüştür.⁷³ Bu ve benzeri örnekler Arap gramerinde semanın ne denli önemli olduğunu da bizlere göstermektedir.

3.2. İstimalde Muttarid Kıyasta Şaz

Bu türden kullanımlar dil kurallarına aykırı olmakla birlikte fasih Araplar arasında yaygınlık kazanmış olan kullanımlardır. Elbette kıyasa aykırı kullanımlar fasih ve Arapçasına güvenilen Araplar arasında yaygınlık kazanmışsa bu kategoride değerlendirilir. Aksi durumda bu kullanımlar şazın ötesinde tamamen hatalı kullanımlar olarak değerlendirilecektir.⁷⁴

Daha önceden de belirtildiği gibi bu kategoriye giren kullanımlar genelde nahiriciler tarafından *يَحْفَظُ وَلَا يَقَاسُ عَلَيْهِ* (korunur ama kendilerine kıyas yapılmaz) şeklinde değerlendirilmiştir.⁷⁵ Yani bu türden kullanımlar fasih Araplar arasında yaygınlık kazandığı için tamamen atılamamakta ama aynı zamanda dil kurallarına aykırı olduğu için de kendilerine kıyas uygulanamamaktadır. İbni Cinni bu türden kullanımları sema ile kıyasın çatıştığı durumlar başlığı altında incelemiş ve bu kullanımların duyulduğu gibi kullanılması gerektiğini ama başka kelimele-

⁷⁰ Farisi, *el-Mesailü'l-Askeriyyat*, 77.

⁷¹ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 2/123.

⁷² Farisi, *el-Mesailü'l-Askeriyyat*, 77-78.

⁷³ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/101.

⁷⁴ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/100.

⁷⁵ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 1/193; Endülüsi, *İrtişaf*, 3/273.

rin bunlara kıyas edilemeyeceğini belirtmiştir.⁷⁶ Bu kategoriye giren kullanımlardan bazılarının örnekleri şu şekildedir:

Ecvef fiiller *اِسْتَفْعَال* babına aktarıldığında *استساع*, *استقام* ve *استباع* fiillerinde olduğu gibi kural, ortanca harf olan *و* ve *ي* harflerinin *ا* harfine dönüşmesini gerektirmektedir. Zira bu fiiller asılları itibarıyla *استسوع*, *استقوم* ve *استبيع* şeklinde idi. Ancak *استحود*, *استنوق* ve *استصوب* gibi fiiller bu kurala uymamış ve bu hâlleri ile yaygınlık kazanmıştır.⁷⁷ Örneğin; *اِسْتَحُوْدَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ* “*Şeytan onları hâkimiyeti altına almıştır.*”⁷⁸ ayetinde *اِسْتَحُوْدَ* fiili bu hâli ile kullanılmıştır. Daha önce belirtildiği gibi bu türden fiiller her ne kadar bu hâlleri ile kullanılsa da olduğu gibi korunur ancak kendilerine kıyas yapılmaz. İbni Cinni, birinin kalkıp da bu fiillere bakarak *استقام* fiilini *استقوم* şeklinde kullanmasının caiz olmayacağını belirtmiştir.⁷⁹

Kıyasa aykırı olan *و* ve *ي* harflerinin *ا*’e dönüşmemesi *اِسْتَفْعَال* babından gelen ve birini herhangi bir hayvana benzetmek için kullanılan ecvef fiillerde de görülmektedir. *استنوق* (deveye benzedi), *استتيس* (keçiye benzedi), *استفيل* (file benzedi) örneklerinde olduğu gibi. İbni Cinni bütün bu kullanımların şaz olduğunu belirtmektedir.⁸⁰ Ancak burada da tek düze bir kullanımdan bahsetmek güçtür. Örneğin Araplar çok yemek yiyen birine *استحات الرجل* (adam balık gibi) derler. Bu benzetmeyi balığın çok yemek yemesine bağlamışlardır.⁸¹ Bazen de bu tarz fiillerde karışıklığın önüne geçilmesi için kıyasa aykırı bir kullanım tercih edilebilmektedir. *استذاب الرجل* (adam kurda benzedi) örneğinde olduğu gibi. Zira burada kural hemzenin harekesinin kendinden önceki *ذ* harfine verilmesini ve hemzenin de elife dönüşmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla fiilin doğru hâli *اِسْتَذَابَ* şeklindedir. Ancak Araplar zayıflayan kişiye *استذاب الرجل* ifadesini kullanırlar. Bundan dolayı yaşanacak bir karışıklığın önüne geçilmesi için *استذاب* fiili tercih edilmiştir.⁸²

Kıyasa aykırı olmakla birlikte yaygın kullanım kazanan diğer bir kullanım *يَأْي* fiilidir. Nitekim kurala göre yai olan nakıs fiillerin muzarilerinde *أوى يَأْي*, *أوى يَأْي* örneklerinde olduğu gibi ortanca harfin kesreli gelmesi

⁷⁶ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/119.

⁷⁷ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/100.

⁷⁸ Mücadele, 58/19.

⁷⁹ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/100.

⁸⁰ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/119.

⁸¹ İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/259.

⁸² Semani, *el-Ensab*, 11/100.

gerekir.⁸³ Ancak يَأْتِي fiili yay olmasına rağmen bu kurala uygun olarak kullanılmamış ve وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ “Allah nurunu mutlaka tamamlamak istiyor.”⁸⁴ ayetinde olduğu gibi bu hâliyle yaygınlık kazanmıştır. Benzer bir durum حَيَّا fiilinde de söz konusudur. Bu fiilin de tıpkı يَأْتِي fiilinde olduğu gibi ortanca harfin kesreli olması gerekir. İbni Malik şu beytinde bunu vurgulamıştır:⁸⁵

وشذ "يَأْتِي" مع "يحيا"
فيلي fiiliyle beraber şazdır.

Kimileri يَأْتِي fiilinin bu şekilde kullanılmasını son harf olan elifin boğaz harfi olmasına bağlamışlardır. Ama Radi Esterabadi (ö. 688/1289) bu açıklamanın mantıklı olmadığını savunmuştur. Çünkü ona göre son harf olan elif, kendisinden önceki fethadan dolayı gelmiştir. Dolayısıyla elif, fethanın sonucu iken nasıl aynı zamanda fethanın sebebi olabilir?⁸⁶

3.3. Hem Kıyasta Hem İstimalde Şaz

Bu kategoriye giren kullanımlar hem Arap dil kurallarına hem de fasih Araplardan duyulan kullanımlara aykırıdır. Bu türden kullanımlara genellikle evcef-i vavi fiillerin isimfeullerinde iki vav'ın yani hem kelimenin kendi vav'ının hem de isimfeul vav'ının birlikte kullanılması örnek gösterilebilir. مقود، مصون ve معود örneklerinde olduğu gibi. Nitekim kurala göre bu kelimelerin مقود، مصون ve معود şeklinde gelmesi gerekir. Aynı zamanda fasih Arapların birçoğu da bu kelimeleri bu hâliyle kullanmıştır. Dolayısıyla Bazı Arapların مقود، مصون ve معود şeklinde kullanımları hem kıyasa hem de istimale aykırı olduğu için şaz olarak değerlendirilmektedir. İbni Cinni bu kullanımların tamamen şaz olduğunu, kıyasa konu olamayacaklarını aynı zamanda kullanımlarının da dil açısından güzel olmayacağını belirtmiştir.⁸⁷

Bu kategoriye giren kullanımlara diğer bir örnek ise harfitarif olan “ال”ın muzari fiile dâhil edildiği kullanımlardır. يضرب، اليقصر، اليجدع olduğu gibi. İbnü's-Serrac bu türden kullanımların hem kıyasa hem semaya aykırı olduğunu tamamen terk edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸⁸ Muzari fiile “ال” edatının bitişmesi çok yaygın olmasa da bazı şiirlerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin:

⁸³ İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 4/266.

⁸⁴ Tevbe 9/32.

⁸⁵ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 4/220.

⁸⁶ Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975), 1/123.

⁸⁷ İbni Cinni, *el-Hasais*, 99-100.

⁸⁸ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 1/57.

يقول الحنّاء، وأبغض العُجم ناطقًا ... إلى ربّنا صوتُ الحمارِ اليُجَدِّعُ
ويستخرج البرُوعُ من نَافِقَائِهِ ... ومن جُحرِهِ بالشَّيْحَةِ اليَتَقَصُّعُ

Ne çirkin ses çıkarır. Allah'ım! Ses çıkaran hayvanlar arasında en kötüsü kulağı kesilen eşektir. Saklandığı yerden tavşanı bile çıkarır. Kazıp yuva edindiği delikten de.

Beyitte اليُجَدِّعُ ve اليَتَقَصُّعُ fiillerinin elif lam ile kullanılmaları hem kıyasa hem semaya aykırı olup şazdır.⁸⁹ İbnü's-Serrac bu kullanımın şiir zaruretiinden dolayı olduğunu ama şiir zarureti arasında en çirkin olanın bu olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Ancak kimileri buradaki ihlalin şiir zarureti ile açıklanamayacağını zira يُجَدِّعُ şeklinde elif lam'sız okunduğu takdirde bile şiirin kafiye düzeninin sağlanabileceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla şairin bu tercihi tamamen fasit bir tercihtir, demişlerdir.⁹¹ Ahfeş bu kullanımın tıpkı bazı Arapların هُوَ الْبِضْرِيُّ (o seni döven-dir) kullanımına benzediğini elif lamın الَّذِي manasında ismimevsul olduğunu söylemiştir.⁹²

Muzari fiile elif lamın dâhil olduğu diğer şiirlerden bazıları şunlardır:

ما أنت بالحكم الثّرى حُكومتَه ... ولا الأصيل ولا ذي الرأي والجدل

*Sen hükmünden razı olunan bir hakem değilsin. Asıl, görüş sahibi ve tartışılacak kişi de değilsin.*⁹³

لا تبعثنّ الحزبَ إني لك ال ... يُنذِرُ من نيرانها فاصطل

*Harbe kesinlikle girişme. Ben seni onun ateşine karşı uyarıyorum. Söndür bu ateşi.*⁹⁴

Ebu Ali Farisi elif lam'ın muzari fiile dâhil olmasının sadece şiirlerle sınırlı olduğunu belirtmiş aynı şekilde o da bu türden kullanımları hem kıyasa hem de semaya aykırı olan şazlar kategorisinde ele almıştır.⁹⁵

Şazza dair yapılan bu taksimlerden sonuç olarak şu üç husus ön plana çıkmaktadır:

a) Bir kullanım her ne kadar kıyasa uygun olsa da fasih Araplar tarafından terkedilmişse o kullanım şaz olarak kabul edilir. يَدَّرُ ve يَدَعُ fiillerinin mazi sigasını kullanmak gibi. Aslında bu iki fiilin mazisi olan (ودع-وذر) fiillerinin kullanımında gramer açısından hiçbir mâni yokken fasih Araplar tarafından kulla-

⁸⁹ Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 4/346.

⁹⁰ Zebidi, *Tacü'l-Arus*, 22/22.

⁹¹ Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 1/31.

⁹² Muhammet bin Ebubekir Razi, *Muhtariü's-Sıhah*, thk. Yusuf Şeyh Muhammet (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 54, "cda".

⁹³ İbni Ufur İşbili, *Darairü's-Şiir*, thk. Seyyit İbrahim Muhammet (Beyrut: Darü'l-Endülüsi, 1980), 288.

⁹⁴ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 3/66.

⁹⁵ Farisi, *el-Mesailü'l-Askeriyyat*, 83.

nılmadıkları için şaz sayılmıştır. İbni Cinni bu türden kullanımları “Arapların kullanmadığını ben de kullanmam” diyerek reddetmiştir.

b) Bir kullanım fasih Araplar arasında yaygınlık kazanmış ama kıyasa aykırı ise o da şaz sayılmıştır. Ayette de kullanılan *اِسْتَحَوَّ* fiili gibi. Zira dil kuralları bu fiilin *اِسْتَحَادَّ* şeklinde gelmesini gerektirirken *اِسْتَحَوَّ* olarak yaygınlık kazanmıştır. Genelde dilcilerin bu türden kullanımlara karşı “olduğu gibi kullanılır ama başka kullanımlar bunlara kıyas edilmez” şeklinde bir tavır takınmışlardır.

c) Son olarak ilk iki şazdan derece olarak çok daha düşük olan ve hem dil kurallarına hem de fasih Arapların kullanımlarına aykırı olan şazlar bulunmaktadır. *اليضرب* ve *اليجدع* örneklerinde olduğu gibi muzari fiile elif lamın bitişmesi bu kabildendir. Dilciler bu türden kullanımların tamamen terk edilmesi gerektiği konusunda hemfikirdirler. Ayrıca bu kullanımlar nesirden ziyade şiirlerde olup ayrıca şiirdeki kafiye uyumunu sağlamak amacıyla getirildiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Şazın yaygınlık kazanmış olan bu taksiminden farklı olarak bir de kabulü ve reddi konusunda farklı bir taksimi vardır. Bu açıdan Seyyit Şerif Cürçani şazı ikiye ayırmıştır.⁹⁶

a) Makbul Şaz

Makbul olan şaz *استحود* fiilinde olduğu gibi kıyasa aykırı olmakla birlikte fasih Araplar nezdinde yaygın bir kullanıma sahiptir. Bu türden şazlar daha önce belirtildiği gibi *يُحْفَظُ وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ* (korunur ama kendilerine kıyas yapılmaz) kabilinden olup kullanılmalarında herhangi bir sorun olmamakla birlikte başka kullanımlara örneklik teşkil etmez.

b) Merdut Şaz

اليضرب ve *اليجدع* örneklerinde olduğu gibi hem kıyasa aykırı olup hem de fasih Araplar tarafından kullanılmayan şazlardır. Bu türden kullanımlar tamamen terk edilmeli ve kullanılmamalıdır.

4. Şazın Ortaya Çıkış Sebepleri

Dildeki şazların neler olduğunu tespit etme konusunda Arap dilcilerin büyük çaba sarf ettikleri görülmektedir. Şazları tespit etme ekseninde gelişen ve genişleyen bu çabanın aslında “aykırı olan dikkat çeker” prensibinden kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla dilciler bir taraftan şazları tespit etmeye çalışırken diğer taraftan da bir kullanımın neden şaz olabileceğini de sebeplendirmeye çalışmışlardır. Zeccaci bu konuda şu ifadeleri sarf etmiştir:

⁹⁶ Cürçani, *et-Tarifat*, 124.

Dildeki her kullanımın yaslandığı bir asıl ve tabi olduğu bir yöntem vardır. Ancak kimi kullanımlar bazı sebeplerden dolayı aslından uzaklaşmakta ve aykırı bir yapıya bürünmektedir. Bu aykırılık babın yapısına zarar vermez. Ayrıca böylesi bir durum sadece Arap gramerinde değil diğer dinî ilimlerde de bulunmaktadır. Örneğin; namaz kılmak baliğ olan her erkek ve kadın için farz iken bazı nedenlerden dolayı bu farzın kimilerinden düştüğü görülmektedir. Aynı şekilde hırsızın elinin kesilmesi gerekirken kimi durumlarda bu cezanın düştüğü görülmektedir. Bunun gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür.⁹⁷

Zeccaci dilde aykırı olan kullanımların doğal olduğunu ancak o kullanımları aykırı birer kullanıma dönüştüren bazı nedenlerin bulunduğuna temas etmektedir. Ayrıca o bir başka yerde “Babına uygun şekilde gelen bir kullanıma, neden bu şekilde gelmiştir? diye sorulmaz. Bu soru ancak babına aykırı olan bir kullanıma yöneltilebilir.”⁹⁸ ifadesi ile şazzın hangi sebeplerden dolayı meydana gelmiş olabileceği konusuna dikkat çekmektedir. Benzer bir ifadeye İbni Yaiş’ta de rastlamak mümkündür. O da aynı şekilde kural dışı olan bir kullanımın nedeninin tespit edilmesi gerektiğine temas etmiştir.⁹⁹ Müberred de isimlerin ismitasgır yapılma kurallarından bahsettikten sonra ancak kimi nedenlerden ötürü bu kurallara aykırı kullanımların görüldüğünü de aktarmaktadır.¹⁰⁰

Bu türden açıklamaları çoğaltmak mümkündür. Hepsinin ortak noktası dildeki aykırı kullanımların bir nedene bağlı olduğu ve bu nedenin belirlenmesi gerektiğine dikkat çekmeleridir.

Bununla birlikte modern dönem dilcilerinden bazıları mütekaddim nahivcilerin şazlardan bahsettiklerini, bir ifadenin sadece şaz olduğunu söylemekle yetindiklerini ama sebebin ne olduğu konusuna önem göstermediklerini savunmaktadır. Bu görüşü savunanların başında Ramazan Abdüttévab (1930-2001)¹⁰¹ ve Temmam Hassan¹⁰² gelmektedir. Onların bu düşüncelerinde her ne kadar haklılık payı olsa da mütekaddim âlimlerin şazların nedenini açıklama konusunu tamamen es geçtikleri de söylenemez. Nitekim klasik gramer kitapları araştırıldığında şazzın varlığına sebep olarak gösterilen şu hususlar karşımıza çıkmaktadır.

4.1. Dilde Tahfiflik/Kolaylık Sağlamak

Dile ağır gelen bir kullanımı terk edip daha kolay olan bir diğer kullanımı tercih etmek şazza neden olarak gösterilen konulardandır. İnsanın kolay olanı tercih etmesi karakteristik bir özelliğidir. Elbette dil gibi çokça kullanılan ve sürekli ge-

⁹⁷ Zeccaci, *el-İzah fi İleli'n-Nahv*, 73.

⁹⁸ Zeccaci, *el-İzah fi İleli'n-Nahv*, 129.

⁹⁹ İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5/500.

¹⁰⁰ Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammet Abdülhalik Uzayme (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1382), 1/118.

¹⁰¹ Ramazan Abdüttévab, *Buhus ve Makalat fi'l-Lügati'l-Arabîyye* (1995: Mektebetü'l-Hancı, Kahire), 57.

¹⁰² Hassan, *el-Usul*, 188-189.

liştirilen bir mekanizmada kolaylaştırma çabaları kaçınılmaz bir eylemdir. İbni Cinni tahfiflik illeti ile ilgili şu ifadeleri sarf etmiştir: “Bazen bir şeyin illeti birden fazla olabilir. Bazen de bunun aksine tek bir illet birden çok şey için sebep olabilir. Tek bir illetin birçok şeye sebep olduğu en yaygın örnek ağır bir kullanımı terk edip daha hafif bir kullanımı tercih etmektir. Dolayısıyla bir kullanımı babının dışına çıkaran illetler arasında bu başı çekmektedir.”¹⁰³

Dilde tahfiflik sağlama ilkesi gramerle ilgili birçok konuda karşımıza çıkmaktadır. Dile aykırı kullanımların sebeplendirilmesinde çoğunlukla bu illete başvurulmaktadır. Bu duruma aşağıda verilen konular örnek olarak gösterilebilir.

Sibeveyhi *el-Kitab*’da şu ifadeleri zikretmiştir:

Ona (Halil bin Ahmet’e) bazılarının ؟ **عَلَى كَمْ جَذَعٌ بَيْنَكَ مَبْنِي** (Evin kaç ağaç gövdesi üzerine kurulu?) ifadesindeki **جَذَعٌ** kelimesini neden mecrur olarak kullandıklarını sordum. O da dedi ki; aslında **جَذَعٌ** kelimesi **كَمْ**’in temyizi olarak mansup olması gerekir. İnsanların çoğu da bunu bu şekilde kullanmıştır. **جَذَعٌ** kelimesini mecrur okuyanlar onu “**مِنْ**” harficeriyle mecrur kılmışlardır. Ancak daha sonra tahfiflik için “**مِنْ**” harfini hazfetmişler ve cümleyi bu yapısı ile kurgulamışlardır. **جَذَعٌ** kelimesinin sonundaki esre de mahzuf olan **مِنْ**’den geriye kalmıştır. Benzer bir durum **لَا أَفْعَلُ** (vallahi yapmayacağım) örneğinde de geçerlidir. Burada **اللَّهُ** kelimesindeki esre tahfiflikten dolayı mahzuf olan **كَسَمَ** “**و**”’ından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴

Zikredilen açıklamadan anlaşılacağı üzere dilde kurala aykırı bir kullanımın arkasında yatan sebep olarak tahfiflik illeti yatmaktadır. Sibeveyhi ve İbnü’s-Serrac gibi dilciler bu tür kullanımları “İnsanların dillerinde tahfiflik yapmak için şaz olarak kullandıkları ve muttarid olmayanların babı” başlığı altında toplamışlardır.¹⁰⁵ Verilen örneklerden başlıcaları şunlardır:

1. **سَتْ ve دَدْ** Gibi Kelimeler

“**سَتْ**” kelimesi aslında “**سِدْسٌ**” dur. “**س**” harfi “**ت**” harfine dönüştürülmüş ve “**د**” harfi de “**ت**” harfine idgam edilmiştir. Benzer bir işlem de **دَدْ** kelimesinde uygulanmıştır. Bu kelimenin aslı da “**وَدَدٌ**”dur. “**ت**” harfi önce sakın kılınmış daha sonra “**د**” harfine idgam edilmiştir. Her iki işlem de dilde tahfiflik amacı ile yapılmıştır. Ancak bu uygulamalar muttarid olmayıp dilin kurallarına aykırıdır. Zira bu kelimelerde yapılan değişimler bazı anlamsal karmaşalara yol açabilmektedir.¹⁰⁶

¹⁰³ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/163.

¹⁰⁴ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/160.

¹⁰⁵ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/481; İbnü’s-Serrac, *el-Usul fi’n-Nahv*, 3/432.

¹⁰⁶ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/482; İbnü’s-Serrac, *el-Usul fi’n-Nahv*, 3/432; İbni Yaiş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 5/562.

- **قُرَيْشِي Kelimesi:** Kureyş kabilesine mensup kimseler için kullanılan şaz bir nispettir. Doğrusu قُرَيْشِي olmalıdır. Şu şiirde de kelimenin doğru kullanımı tercih edilmiştir:

بِكُلِّ قُرَيْشِيٍّ عَلَيْهِ مَهَابَةٌ ... سَرِيعٌ إِلَى دَاعِيِ التَّدَى وَالشُّكْرِ

*Her bir Kureyşlinin üzerinde bir heybet vardır. Cömertlik ve ikram diye çağırana da hızlıca koşanlardır.*¹¹³

Bununla birlikte kimi Araplar tarafından telaffuzu daha kolay olan قُرَيْشِي kelimesi tercih edilmiştir.

4.2. Yaygın Kullanım

Dilde yaygın olarak kullanılan ifadelerin zaman içerisinde değişip dönüştükleri her dilde görülebilen bir gerçektir. Bu dönüşüme götüren etmenlerin başında insanın kolay olana yönelme çabası yatmaktadır. Mütেকaddim dilcilerin şazza neden olarak gösterdikleri bu sebep bir önceki sebep olan dilde tahfiflik sağlama ilkesiyle yakından ilgili olsa da tamamen aynı değildir. Zira bir önceki sebepte telaffuzu zor olan kelimeleri kolaylaştırma çabası yatarken burada bir kelimenin telaffuzunun zor olması gibi bir ön şart yoktur. Yani telaffuz açısından sorunsuz bazı ifadeler bile zamanla yerlerini daha kısa ve daha kolay ifadelere bırakabilmektedir.

Mütেকaddim dilcilerin dile aykırı olan birçok kullanımı kesretiistimal ile gerekçelendirdiklerine şahit olmak mümkündür. Bu hususa şu açıklamalar örnek gösterilebilir:

İbni Cinni زَيْدًا رَأَيْتُ زَيْدًا مِنْ زَيْدًا “Zeyd’i Zeyd’den tanıdım.” ifadesindeki زَيْدًا kelimesinin neden mecrur olmadığını açıklarken bu ifadenin çokça kullanılmasından ötürü bu şekilde olduğunu belirtmiş ve ما يَكْثَرُ اسْتِعْمَالُهُ مَغِيرٌ عَمَّا يَقْلُ اسْتِعْمَالُهُ (istimali çok olan şey istimali az olandan farklı olabilir) demiştir.¹¹⁴

İbnü’l-Hacib (ö. 646/1249) أَخَوُ kelimesindeki “و” harfinin kesretiistimalden dolayı hafzedildiğini, kelimenin “أَخ” şekline dönüştüğünü ancak bu durumun şaz olduğunu ve başka bir kullanımın buna kıyas edilemeyeceğini belirtmiştir.¹¹⁵

Kesretiistimalin ortaya çıkardığı şaz uygulamalardan bir diğer örnek de Zemahşeri’ye aittir. O, الذِي kelimesinin kesretiistimalden dolayı önce الذِ kelimesine dönüştüğünü daha sonra ذ harfinin harekesi hafzedilerek الذُ biçimine dönüştüğü son aşamada ise geriye sadece ال harflerinin kaldığını belirtmiştir. Benzer bir du-

¹¹³ İbni Yaiş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 3/476.

¹¹⁴ İbni Cinni, *el-Mübhih fî Tefsiri Esmâi Şuarai’l-Hamase* (Darü’l-Hicre, 1988), 60.

¹¹⁵ Hasan bin Şerefşah, *Şerhu’l-Kâfiye*, thk. Abdülmaksut Muhammet (Mektebetü’s-Sekafeti’-d-Diniyye, 2004), 2/347.

rum “التي” kelimesi için de geçerlidir. الضارِبته هند (Onu döven Hind’dir) ifadesi التي demektir. Ayrıca Araplar yine aynı sebepten الذي ve الذي mevsullerinin tesniye ve çoğullarındaki nun harfini de hafzetmişlerdir. Nun harfi Ahtal’a (ö. 92/710) ait olan şu iki beyitte müzekker ve müennes tesniyeden hafzedilmiştir:

أَبْنِي كَلْبٍ إِنَّ عَتِيَّ الذَّا ... قَتَلَا الْمُلُوكَ وَفَكَكَا الْأَغْلَالَا

*Ey oğlum Kuleyb! Benin iki amcam kralları öldüren ve zincirleri çözendir.*¹¹⁶

هُمَا اللَّتَا لَوْ وَلَدَتْ تَمِيمٌ ... لَقِيلَ فَخْرٌ لَهُمْ صَمِيمٌ

*O ikisi öyle kadınlardır ki, eğer onları Benî Temim doğursaydı denilirdi ki; en halis övgüler onlara olsun.*¹¹⁷

Eşheb bin Rumeyle’ye ait olan şu şiirde çoğuldan hafzedilmiştir:

وَإِنَّ الذِّي حَانَتْ بَفْلَجٍ دِمَاؤُهُمْ هُمْ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَوْمِ يَا أُمَّ خَالِدٍ

*Ey Ümmü Halit! Felc’de kanları heder edilen (diyetleri ödenmeyen) kavim ne yüce bir kavimdi.*¹¹⁸

Kûfeliler muzari fiilin başına gelen س harfinin kesretiistimalden dolayı سوف’dan kısaltıldığını söylemişlerdir. Onlar bu görüşlerini şu şekilde delillendirmektedirler: “Arapların kimi zaman سَوُف’yi سَوُف فعل kimi zaman ise سَفُ فعل şeklinde kullandıkları bilinmektedir. Madem bu kelimeden و ve ف harfleri hafzediliyor o hâlde her ikisinin birden de kesretiistimalden dolayı hafzedilmesi de mümkündür. Ayrıca “س” ve “سوف” arasındaki hem lafız hem de mana benzerliği de “س”nin “سوف” den türetildiğini göstermektedir.” Kemalettin Enbari (ö. 577/1181) Kûfelilerin bu görüşünü aktardıktan sonra kesretiistimalden dolayı herhangi bir şeyin hafzedilmesinin kıyasa aykırılık teşkil ettiğini belirtmiştir. “سَوُف فعل” ve “سَفُ فعل” ifadelerinde de şu hususların muhtemel olduğunu belirtmiştir:¹¹⁹

a) Bu kullanımlar ya sadece birkaç Kûfelinin duyduğu bir kullanımdır. Dolayısıyla delil olarak kullanılamazlar.

b) Eğer Araplar bu ifadeleri gerçekten kullanmışsa o hâlde şaz olarak değerlendirilmelidir.

c) Hem و hem ف harflerinin bir arada hafzedilmesi de tamamen kural dışıdır. Zira Arapçada bütün harfleri hafzedilip de geriye tek bir harfi kalan başka bir kelime yoktur. Örneği olmayan bir kullanım da tamamen merduttur.

d) Ayrıca س ile سوف’nin aynı anlamda olduğunu iddia etmek de hatalıdır. Zira سوف’nin س’e göre çok daha ileri bir zamanı ifade etmek için kullanıldığı bi-

¹¹⁶ Zemahşeri, *el-Mufasssal fi Sanati’l-İrab*, thk. Ali Ebu Mülhim (Beyrut: Mektebetü’l-Hilal, 1993), 183-184.

¹¹⁷ Emil Bedi Yakup, *el-Mucemü’l-Mufasssal fi Şevahidi’l-Arabiyye* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1996), 12/128.

¹¹⁸ İbni Malik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’s-Sa’fiye*, 1/261.

¹¹⁹ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili’l-Hilaf*, 2/533-534.

linmektedir. Eğer سوف, س’den türemiş olsaydı ikisinin de aynı anlamı ifade etmesi gerekirdi.

Sonuç olarak Kûfeliler س harfinin kesretiistimalden dolayı سوف’den kısaltıldığını aynı şekilde سَوُ أفعِل ve سَفُ أفعِل gibi ifadelerin de aynı sebeple kısaltıldığını savunmuşlardır. Enbari ise سوف’den türemiş olabileceği fikrine sıcak bakmamış eğer böyle bir şey var ise bunun da şaz olduğunu belirtmiştir.

أَمْسِ kelimesiyle *dûn* anlamı kastedildiğinde Hicazlılara göre üç durumda da kesre üzerine mebnidir. Şayet bu kelime *dûn* anlamında kullanılmayıp başka bir şeye isim yapıldığında murep olması gerekmektedir. Ancak Sibeveyhi bir adama isim olarak verilen أَمْسِ kelimesinin neden kesre üzerine mebni olduğunu hocası Halil bin Ahmet’e sorduğunu belirtmiş hocası ise kendisine şu cevabı vermiştir: “Aslında أَمْسِ kelimesi burada munsarıftır. Çünkü bununla *dûn* anlamı kastedilmemektedir. Ama Araplar أَمْسِ kelimesini kesretiistimalden dolayı bu hâliyle bırakmayı tercih etmişlerdir.”¹²⁰

Sibeveyhi Arap dilinde şaz olan kullanımları gerekçelendirirken kesretiistimal gerekçesine sıklıkla başvurmuştur. Örneğin; “إِنْسَانٌ” kelimesinin tasgirinin “أُنْيَسَانٌ”, “أُنْيَسَانٌ” kelimesinin “أُنْيَسَانٌ”, “لَيْلَةٌ” kelimesinin “لَيْلِيَّةٌ” olarak kullanılmasını şaz görmekte ve bu duruma yol açan hususun kesretiistimal olduğunu belirtmektedir. O, bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Bütün bu kullanımlar kesretiistimalden kaynaklanmaktadır. Böylece Arapların sözlerinde yaygın olan kullanım benzer kullanımlardan farklılaşmaktadır.”¹²¹

Ferra da şaz olan kullanımları gerekçelendirirken kesretiistimal illetine başvurmuştur. O, Arapların konuşmalarında uzun olanı kısaltma, zor olanı kolaylaştırma gibi bir adetlerinin olduğunu belirtmiş ve kesretiistimalden dolayı Arapların أَيْشِ عِنْدَكَ (yanındaki ne?) ifadesini أَيْشِ عِنْدَكَ şeklinde kullandıklarını belirtmiştir.¹²² Hiç şüphesiz أَيْشِ عِنْدَكَ ifadesi Arap dil kurallarına ve kelime yapılarına aykırıdır. Ancak kesretiistimal bu ve benzeri birçok aykırı kullanımın dilde oluşmasına sebebiyet vermiştir.

Ahfeş el-Evsat’ın da kimi zaman bu gerekçeye sarıldığını görmek mümkündür. O, وَاللّٰهُ رَبَّنَا “Rabbimiz Allah’a yemin olsun ki...”¹²³ ayetinde geçen اللّٰهُ ifadesini şu sözleri ile açıklamıştır: “اللّٰهُ kelimesi kasem “و” ı ile mecrur olmuştur. Şayet bu “و” olmazsa اللّٰهُ kelimesinin mansup olması gerekir. Kimileri kesretiistimalden do-

¹²⁰ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/283.

¹²¹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/486.

¹²² Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 1/2.

¹²³ Enam 6/23.

4.3. Dilde Karışıklığı Önlemek

Dil insanların birbirleri ile iletişim kurdukları en önemli araçtır. İnsanlar dilleri ile etkileşim sağlar, istek ve taleplerini paylaşır ve soyut düşüncelerini somut ifadelerle dönüştürebilirler. Sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi dile büyük bir misyon yüklemektedir. Elbette dilin bu misyonu sağlıklı ve sorunsuz bir şekilde eda edebilmesi için taşımak zorunda olduğu bazı yapısal ve şekilsel özellikler ile birlikte aynı zamanda karışıklık ve anlaşılmazlık gibi hususlardan da soyutlanması gerekmektedir. Amerikalı dilbilimci Noam Chomsky'nin "Structural ambiguity" (yapısal belirsizlik) adını verdiği bu konu birçok dilin gramerinde kendisine yer bulan ve önlenmesi için çareler aranan bir husustur.¹³⁰ Arap dilinde de bu karışıklığın önüne geçebilmek için bazı ifadelerde yeni yapılar ve yeni kullanımlar tercih edilmiştir. Ancak bazı durumlarda bu yeni kullanım, dilin yaygın olan bir kuralı ile çelişebilmekte bununla birlikte bu durum أمن اللبس (karışıklıktan korunma) ilkesi bağlamında tolere edilmektedir. Bu konuda Temmam Hassan¹³¹ şu ifadeleri sarf etmiştir:

Arap dilinde karışıklığın önüne geçebilmek için bazı durumlarda dil kurallarının göz ardı edildiği bir gerçektir. Daha önce defalarca belirttiğimiz gibi Arap dili diğer bütün dillerde olduğu gibi dildeki karışıklığın önüne geçebilmeyi son derece önemsemiştir. Zira ifadeleri karmaşık olan ve anlaşılamayan bir dil, insanlar arasında sağlıklı bir iletişim kurmak için yeterli olamayacaktır. Böylelikle diller doğru bir iletişim sağlayabilmek için birtakım kurallar ve yapılar ihdas etmiştir. Bazen bir manaya karışıklık olmadan ulaşabilmek mümkün ise o zaman dilin kuralları göz ardı edilebilmektedir. Araplar da çoğunlukla bu ihlale ruhsat tanımışlardır. Çünkü karışıklığı ortadan kaldırma için tercih edilen bir yapı ister dilin kuralına uysun ister uymasın mecburen kullanılacaktır. İlk Araplardan itibaren bize kadar aktarılmış olan sözlü kültüre baktığımızda bunun birçok örneğini görebilmekteyiz.¹³²

Arap dillcilerin erken dönemden itibaren dilde karışıklığı engelleme konusuna bir hayli önem verdikleri görülmektedir. Dildeki yapılar ve kullanımlar incelenirken أمن اللبس (karışıklıktan korunmak) ilkesine birçok kez müracaat ettikleri görülmektedir. Nahiv illetlerini tespit edip onları *İlelü'n-Nahv* adlı eserinde toplayan İbnü'l-Verrak'ın (ö. 381/991) bu gerekçeyi sıklıkla kullandığı görülmektedir. Örneğin rubai fiillerin muzarilerinde muzaraat harfinin zammeli olması hakkında şu gerekçeyi sunmuştur:

¹³⁰ John Lyons, *Nazariyyeti Chomsky el-Lügaviyye*, çev. Hilmi Halil (Darü'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1985), 120.

¹³¹ Temmam Hassan'ın *karineler teorisi* hakkındaki görüşleri için bk. Yaşar Daşkıran, "Temmam Hassan'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 149-163.

¹³² Hassan, *el-Lügati'l-Arabîyye*, 233.

Muzaraat harfinin fethalı olması vaciptir. Çünkü fetha hareketlerin en hafifidir. Üç, beş ve altı harfli fiillerde يَنْصُرُ، يَتَكَلَّمُ ve يَسْتَغْفِرُ örneklerinde olduğu gibi bu kural tatbik edilmiştir. Ama bu kural dört harfli fiillerde tatbik edilememektedir. Çünkü başında hemze bulunan dört harfli fiiller muzariye dönüşünce hemzeleri düşmekte ve fiildeki harf sayısı üç harfli fiillerin muzarilerindeki harf sayısı ile eşitlenmektedir. Örneğin أَكْرَمُ muzari fiile dönüşünce başındaki hemze düşmekte ve fiil toplamda beş harfli olmaktadır. يَكْرِمُ gibi. Eğer bu fiildeki muzaraat harfi zammelenmez ise üç harfli fiillerin muzarisi ile karışma tehlikesi bulunmaktadır. Bu karışıklığın önüne geçebilmek için ilk etapta başında hemze bulunan dört harfli fiillerin muzarilerinde muzaraat harfi zammelenmiş daha sonra bu işlem, babı tek bir yapıya sokmak için dört harfli fiillerin tamamına uygulanmıştır. يُقَاتِلُ ve يُكَلِّمُ örneklerinde olduğu gibi.¹³³

Dilde karışıklığı giderebilmek için dilin yaygın kurallarının terk edildiği uygulamalardan bazıları aşağıdaki başlıklarda verilmiştir.

1. Vav, Ya Harekeli Öncesi Fethalı Olduğunda Elif'e Dönüşmemesi

Dilin yaygın kuralına göre vav ve ya harfleri harekeli olup öncesi fethalı olduğunda elif'e dönüşmeleri gerekmektedir. İbni Cinni bu kuralın bazen karışıklığı gidermek için terk edilebileceğini belirtmiştir. Örneğin; دَعَا، قَضِيَ، رَمِيَ، خَلَا gibi tesniye fiillerde bu kural icra edilse tesniye elifi ile “و” ve “ي” harflerinden dönüşen “elif” arasında iltikaisakineyn (iki sakinin bir arada bulunması) meydana gelecektir. Bunun önüne geçilmek için “elif”lerden biri hafzedilecek olsa bu kez fiilin müfret sigası ile aralarında bir fark kalmayacaktır. Dolayısıyla bu kural dilde bir karışıklığa yol açacağından sonu illetli olan fiillerin tesniyelerinde terk edilmiştir.

2. İzafet Terkiplerinin Kurala Aykırı Nispet Yapılması

Sibeveyhi, عبد القيس ve امرؤ القيس gibi isim tamlamalarına nispet yapılacağı zaman kural, عبدٍ ve امرئٍ şeklinde nispetin ilk isimde yapılması gerektiğini belirtmiştir. Ancak عبد مناف ifadesine neden منافٍ şeklinde nispet yapıldığını hocası Halil'e sorduğunu, onun da kendisine cevaben şöyle dediğini belirtmiştir: “Burada kural nispetin ilk isme yapılmasını gerektirmektedir. Ancak Araplar oluşabilecek bir karışıklığın önüne geçebilmek için bu kuralı terk ederek منافٍ demeyi tercih etmişlerdir.”¹³⁴ Burada karışıklığa sebep olan unsur kişinin tam olarak hangi kabileye mensup olduğunun anlaşılamamasından kaynaklanmaktadır. Örneğin “عبد مناف” terkinde nispet عبد kelimesine yapılırsa o kişinin عبد مناف veya عبد القيس kabilelerinden hangisine ait olduğu bilinmeyecektir.

¹³³ Ebü'l-Hasan İbnü'l-Verrak, *İleli'n-Nahv*, thk. Mahmut Casım (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 183.

¹³⁴ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/376.

Müberred de kural dışı yapılan bu nispetleri anlatırken bunların kural dışı kullanılma nedenlerini “karışıklığı engelleme” ve “dile ağır gelme” olmak üzere iki ayrı sebebe bağlamıştır.¹³⁵

3. İsmitasgirin Kurala Aykırı Kullanımı

Karışıklığın önüne geçebilmek için kimi ismitasgirlerde de dil kuralının terk edildiği görülebilmektedir. Örneğin الضحى kelimesinin tasgiri şaz olarak ضَحَّى şeklinde gelmektedir.¹³⁶ Oysaki kural bu kelimenin ضَحَّيَّة şeklinde tasgir edilmesini gerektirmektedir. Zira üç harfli ve müennes olan isimler tasgir edildiklerinde sonlarına ta-i merbuta gelmesi gerekmektedir.¹³⁷ Ferra bu kelimenin tasgirinde z'nın bulunmama nedenini ضحو kelimesinin tasgiri ile karıştırılma ihtimalini ortadan kaldırmak olarak belirtmiştir.¹³⁸ Bu duruma bir diğer örnek olarak نخل kelimesinin tasgiri verilebilir. Bu kelimenin tasgiri de aynı kuraldan ötürü نُحَيْلَة gelmesi gerekirken نُحَيْل şeklinde gelmiştir. Sebep ise; نخل kelimesinin müfredi olan نخلة kelimesinin tasgiri نَحِيلَة olarak geldiği için onunla karışmasının önüne geçmektir.¹³⁹

4. Cemi Teksirin Kural Dışı Kullanımı

Bazı cemi teksirlerde karışıklığı önlemek amacıyla dil kurallarının terk edildiği görülmektedir. Bu duruma örnek olarak عيد kelimesinin çoğulunun أعياد olarak gelmesi gösterilebilir. Dil âlimleri أعياد kelimesinin şaz olduğunu belirtmektedirler.¹⁴⁰ أعياد kelimesinin şaz olma nedeni bu kelimenin أعواد şeklinde kullanılması gerektiğindendir. Çünkü müfredi olan عيد kelimesindeki ي harfi و harfinden dönüşmüştür. Zira bu kelimenin aslı عَوْد şeklindedir. و sakın olup öncesi de meksur olduğundan ي harfine dönüşmüştür. Ancak çoğulu olan أعواد kelimesinde bu durum değiştiği için, yani vav'ın makabli artık meksur olmadığı için onun و'ya dönüşmesini gerektiren bir sebep yoktur. Arapların bu kelimeyi أعياد olarak kullanma nedenleri ise *değnek* anlamındaki عود kelimesinin çoğulu olan أعواد kelimesi ile yaşanacak olan karışıklığın önüne geçmektir.¹⁴¹

Bu duruma diğer bir örnek de ریح kelimesinin kimi Araplar tarafından أرياح şeklinde çoğul yapılmasıdır. Bu şekilde yapılan bir çoğul da aynı şekilde şazdır.

¹³⁵ Müberred, *el-Muktedab*, 3/145.

¹³⁶ Muhammet Abdülhalık Azime, *Dirasat li Üslubi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Darü'l-Hadis, ts.), 9/682.

¹³⁷ Hasan bin Şereşah, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/345.

¹³⁸ Ebubekir İbnü'l-Enbari, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, thk. M. Abdülhalik Uzayme (Mısır: Lecnetü İhyai't-Türaş (Mısır Cumhuriyeti Vakıflar Bakanlığı), 1981), 1/577.

¹³⁹ Neşvan bin Sait Himyeri, *Şemsü'l-Ulum ve Devaü Kelami'l-Arab mine'l-Külum*, thk. Hüseyin bin Abdillah Amri vd. (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 1999), 10/6513.

¹⁴⁰ Şatibi, *el-Makasidü's-Şaifiye*, 9/136.

¹⁴¹ Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/211.

6. Sıfatımüşebbehinin Kural Dışı Kullanımı

Kimi sıfatımüşebbehelerde de karışıklığı önlemek amacıyla dil kurallarının terk edildiği görülmektedir. Bu duruma örnek olarak رَجُلٌ نَشِيَانٌ لِلْخَبَرِ “Falancası haberleri araştırır, duyduğu her söze inanmaz” ifadesindeki نَشِيَانٌ kelimesidir. Bu kelime النَّشْوَةِ mastarından türemiştir. Aslında نَشْوَانٌ şeklinde gelmesi gerekirken نَشِيَانٌ olarak şaz gelmiştir. Sebep ise; sarhoş anlamındaki “نَشْوَانٌ” kelimesi ile karışmasının önüne geçmektir.¹⁴⁹

7. Nispetlerin Kural Dışı Kullanımları

Arap dilinde karışıklığı önleme için kural dışı kullanımlara en çok başvuru konulardan biri nispet isimlerdir. Bu sorun sesteş olan kelimelerin nispet yapıldığında hangi anlamın kastedildiğinin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, سَهْلٌ kelimesi hem bir şahsın özel ismi hem de tepe anlamında gelmektedir. Bu kelimenin nispeti سَهْلِيٌّ şeklinde olmalıdır. Ancak bu durumda nispetin adama mı ya da tepeye mi yapıldığı belli olmayacaktır. Bir diğer deyişle سَهْلِيٌّ kelimesi hem Sehl'e mensup hem de tepeye mensup/tepede yaşayan anlamına gelmektedir. Arapçada bunun önüne geçebilmek için tepeye mensup anlamını kastettiklerinde kural dışı olan سَهْلِيٌّ kelimesini, Sehl'e mensup anlamını kastettiklerinde ise kurala uygun olan سَهْلِيٌّ kelimesini kullanmaktadırlar.¹⁵⁰ Aşağıda verilen kural dışı kullanımlar da aynı kaygı ile oluşturulmuştur:

- **دُهْرِيٌّ Kelimesi:** Bu kelime yaşlı insanlar için kullanılan ve zaman manasındaki الدهر kelimesinden türetilen şaz bir nispettir. Zira kurala uygun olan kullanım الدَّهْرِيٌّ şeklindedir. Ancak الدَّهْرِيٌّ kelimesi, وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ “Bizi ancak zaman yok eder.”¹⁵¹ ayeti ile tasvir edilen şahıslar için kullanılan bir isim olduğundan onunla karışmasını engellemek için yaşlı kişi için دُهْرِيٌّ nispeti tercih edilmiştir.¹⁵²

- **أُمُوِيٌّ Kelimesi:** Bu kelime Arapların atalarından Ümeyye bin Abdüşems'e (أُمَيَّةُ بْنُ عَبْدِ شَمْسٍ) yapılan kural dışı bir nispettir. Onun soyundan gelen kişiler için kullanılmaktadır. Kelimenin aslındaki (أُمَيَّةُ) hemze, zammeli olduğu için nispet yapıldığında أُمُوِيٌّ şeklinde kullanılmalıdır. Ancak bu durumda أُمُوِيٌّ kelimesinin nispeti ile karışacağından bunun önüne geçebilmek için أُمُوِيٌّ kelimesi tercih edilmiştir.¹⁵³

¹⁴⁹ Zebidi, Tacü'l-Arus, 40/87; İbni Manzur, Lisanü'l-Arab, 15/326.

¹⁵⁰ Sibeveyhi, el-Kitab, 3/341-342.

¹⁵¹ Casiye, 45/24.

¹⁵² İbni Yaiş, Şerhu'l-Mufasssal, 3/476.

¹⁵³ Şatibi, el-Makasidü'l-Şaafiye, 7/597.

- **Kelimeleri:** **عَبْدِي** kelimesi Benî Abide (بني عبيدة) kabilesine mensup olanlar için, **جُدِّي** kelimesi ise Benî Cezime (بنو جزيمة ابن مالك بن حسل بن) kabilesine mensup olanlar için kullanılan nispetlerdir. Bu kelimelerin aslında **عَبْدِي** ve **جُدِّي** olmaları gerekirken benzer isme sahip diğer kabilelerden ayırt edilebilmeleri için bu şekilde kullanılmışlardır. Zira adı geçen Cezime Kureyş kabilesine mensuptur. Ayrıca Benî Huzaa ve Benî Ezd kabilelerinde Cezime için sahip meşhur kimseler bulunmaktaydı. Onların soyundan gelen kimseler ile ayırt edilebilmesi için böylesine bir kullanım tercih edilmiştir.¹⁵⁴

- **Kelimesi:** Bu kelime Bahreyn (البحرين) kelimesine yapılan şaz bir nispettir. Aslında kural bu kelimenin **بَحْرِي** şeklinde nispet yapılmasını gerektirmektedir. Zira kelimedeki tesniyelik ekleri nispet yapılacağı zaman atılmaktadır. Ancak *denizci* anlamında gelen **بَحْرِي** ile karışmasını engellemek için **بَحْرَانِي** kullanımı tercih edilmiştir.¹⁵⁵

- **Kelimeleri:** **فُقَيْمِي** kelimesi **فُقَيْم** isminden, **مُلَحِّي** ise **مُلَحِّح** isminden elde edilen nispetlerdir. Her iki kelime de şazdır. Zira kural bunların **فُقَيْمِي** ve **مُلَحِّي** şeklinde kullanımlarını gerektirmektedir. Ancak Araplar arasında meşhur olan iki Fukaym ve iki Muleyh vardır. Kinane'den olan Fukaym'a nispet yapılacağı zaman **فُقَيْمِي** nispeti, Benî Temim'den olan Fukaym bin Cerir'e nispet yapılacağı zaman **فُقَيْمِي** nispeti kullanılmaktadır. Aynı şekilde Benî Huzaa'dan olan Muleyh'e nispet yapılacağı zaman **مُلَحِّي**, Benî Temim'den olan Muleyh'e nispet yapılacağı zaman **مُلَحِّي** nispeti tercih edilmiştir. Tabi ki bu iki kabileden gelen insanları birbirlerinden ayırt edebilmek için tercih edilmiştir.¹⁵⁶

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Araplar, bazen dilde karışıklığın önüne geçebilmek için kimi dil kurallarını terk edebilmektedir. Bu durum elbette insanlar arasında doğru bir iletişim sağlama amacı taşıyan dili, yaşanabilecek herhangi bir iletişim karmaşasından korumak amacı taşımaktadır. Zira dilin en önemli görevi zihinlerdeki düşüncelerin karşı tarafa doğru şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bu amaç o denli büyük bir öneme sahiptir ki dil açısından en vazgeçilemez kuralları dahi terk etmeyi meşru kılabilir. Dolayısıyla dilde şaz yani kural dışı olan kimi kullanımlar bu ilke doğrultusunda ortaya çıkabilmektedir.

4.4. Şiir Zarureti

Bilindiği gibi şiirin kendine özgü bir dili, musikisi ve ritmi vardır. Bu yönüyle şiir nesirden oldukça farklıdır. Şair, şiirinde vezin ve kafiye düzeniyle onun ar-

¹⁵⁴ Şatibi, *el-Makasidü's-Şafîye*, 7/597.

¹⁵⁵ İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/477.

¹⁵⁶ İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/477.

monik yapısını koruyabilmek için bazı tasarruflara başvurmak zorunda kalabilmektedir. Bu tasarruflar kimi zaman dilin yaygın bir kuralını ihlal edebilmektedir. Bu gibi ihlaller genelde nahivciler tarafından “*zarurat/zarair* (ضُرُورَات/ضَرَائِر)” (zaruretler) “*ruhas, cevazat/icazat*” (ruhsatlar, caizler) gibi isimler altında incelenmiş ve şiire özgü bir anlayış geliştirilmiştir.

Şiir zarureti için mütekaddim dilciler tarafından kapsamlı bir tanımın yapıldığını söylemek oldukça güçtür. Bununla birlikte modern dönem dilcileri şiir zarureti en yakın gördükleri “Vezni doğru kullanmak ve kafiye düzenini sağlamak amacıyla nahiv ve sarf kurallarının dışına çıkmak” tarifini yapmışlardır.¹⁵⁷

Vezni doğru kullanmak ve kafiye düzenini sağlamak amacıyla başvuru şiir zarureti kendini birçok farklı şekilde gösterebilmektedir. Kelimeye ilave veya ek siltme yapmak, takdim ve tehir suretiyle ögelerin konumlarını değiştirmek veya birlikte kullanılması gereken terkiplerin arasını ayırmak gibi nesirde kabul edilmeyecek olan tasarruflar en yaygın başvuru zaruretlere dendir. Ancak burada bir keyfilikten ziyade mecburiyet söz konusudur. Zira şair, bu tasarrufları şiirin deki ifadeleri korumak için tercih etmektedir. Benzer bir duruma Kur'an'da da rastlamak mümkündür. Örneğin; وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا “Ey Rabbimiz! Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan sapıttılar, derler.”¹⁵⁸ ayetindeki وَاللَّهُ الظُّنُونَ “Siz de Allah’a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz.”¹⁵⁹ ayetindeki الظُّنُونَ kelimeleri kafiye uyumundan dolayı aslında medli olmamalarına rağmen medli olarak kullanılmıştır.¹⁶⁰

4.4.1. Dilcilerin Şiir Zarureti Bakışı

Mütekaddim dilcilerin şiir zarureti bakışları birbirinden farklılık gösterebilmektedir. Kimileri şiirlerde yapılan bu ihlalleri zaruret kapsamında değerlendirirken kimileri bu hatalara karşı çok daha tavizsiz bir tutum benimsemişlerdir. Bununla birlikte şiir zarureti kapsamında değerlendirilen örneklerin kaynak olarak kullanılıp kullanılamayacağı konusunda da farklılıklar bulunmaktadır. Öne çıkan görüşlerden bazıları şunlardır:

1. Sibeveyhi ve İbni Malik’in Görüşü

Onların bu konudaki görüşleri, şiirdeki dile aykırı kullanımların ancak mecburiyet hâlinde zaruret olarak kabul edilebileceği yönündedir. Eğer şair mecbur

¹⁵⁷ İbrahim bin Salih Handud, *ez-Zarurati’ş-Şiiriyye ve Mefhumuha Lede’n-Nahviyyin* (Suudi Arabistan: Medine İslam Üniversitesi, 2001), 412.

¹⁵⁸ Ahzab 33/67.

¹⁵⁹ Ahzab 33/10.

¹⁶⁰ Handud, *ez-Zarurati’ş-Şiiriyye*, 413-414.

olmadığı hâlde dil kurallarına aykırı bir kullanım yaparsa bu durum Sibeveyhi ve İbni Malik tarafından zaruret yerine, *şaz*, *hata* veya *zayıf kullanım* gibi tabirlerle ifade edilir. Ancak yaptığı ihlale mecbursa o takdirde kendisine tolerans tanınmaktadır.

Bu görüşü ilk defa dile getiren Sibeveyhi'dir. Ancak o açık bir şekilde zaruret kavramını kullanmamış şarihleri onun kullandığı bazı ifadelerden bu anlamı çıkarmışlardır. “باب ما يحتمل الشعر” adını verdiği bapta şu ifadeleri zikretmiştir. “Bilesin ki gayrimunsarıfı, munsarıf olarak kullanmak gibi nesirde caiz olmayan bir takım şeyler, şiir için caiz görülmüştür. Accac'ın şu şiirinde olduğu gibi”:

قَوَاطِنًا مَكَّةَ مِنْ وَرَقِ الْحَمِّ

*Toprak renkli güvercinlerden Mekke'ye yerleşenleri...*¹⁶¹

Şiirdeki *الحَمِّ* kelimesi *الحمام* kelimesinin terhim¹⁶² yapılmış hâlidir. Şair burada kaifiye uyumunu sağlamak için evvela med harfi olan “elif”i hazfetmiş kelime “*الحَمِّم*” olmuştur. Aynı cinsten olan iki harf peş peşe geldiğinde idgam edilmesi gerekmektedir. Ancak bu kelimeyi idgamlı okumak dile ağır geleceğinden ikinci “م” harfini “ي” harfine dönüştürmüştür. “تَظَنُّتُ” fiilinin “تَظَنِّيْتُ” fiiline dönüşmesi gibi.¹⁶³ Ancak şairin bu tasarrufu birçok dilci tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir. Çünkü bilindiği gibi Arap dilinde terhim sadece özel isimlere uygulanmaktadır. Dolayısıyla şairin buradaki tasarrufu hata olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁴ Ancak Sibeveyhi'nin bu kullanımı şiir zaruretiinden dolayı caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Bu da onun şiirlerdeki zaruret hâlinde dil kurallarına aykırı durumlara karşı toleranslı davrandığını göstermektedir. Ebu Hayyan, Sibeveyhi'nin bu görüşünü aktardıktan sonra onun şiirlerdeki zaruretlere mutlak anlamda onay vermediğini, bunu şairin mecbur kalması ile sınırlandırdığını belirtmiştir.¹⁶⁵ Onun ulaştığı bu sonuç oldukça isabetlidir. Zira Sibeveyhi'nin şu şiir hakkında sarf ettiği ifadeler Ebu Hayyan'ın düşüncesini doğrulamaktadır.

قد أصبحت أم الخيار تدعي ... علي ذنباً كله لم أصنع

Ümmülhıyar bana bazı suçlar isnad eder olmuş. Ki onların tamamını yapmadım.

“Şairin buradaki *كله* ifadesini merfu okuması zayıftır. Zira bunu mansup olarak kullanmasının şiire herhangi bir zararı olmayacaktır.”¹⁶⁶

¹⁶¹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/26.

¹⁶² “Münadanın son harfini atmak” demektir. Özel isimlere uygulanır. İsmi sonunu kesmek suretiyle kısaltma yapmaktır. *يَا فَاطِمَةَ* yerine *يَا فَاطِمَ*, *يَا جَعْفَرُ* yerine *يَا جَعْفُ* demek gibi.

¹⁶³ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 459-460.

¹⁶⁴ Zeynüddin İbnü'l-Verdi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik (Tahriri'l-Hasasa fi Teysiri'l-Hülasa)*, thk. Abdülâh bin Ali Şellal (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2008), 2/569.

¹⁶⁵ Endülüsi, *İrtıfâf*, 5/377.

¹⁶⁶ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/85.

Şiirdeki كُله ifadesi لم أصنع fiilinin takdim etmiş mefulüdür. Dolayısıyla mansup okunması gerekir. Ancak şairin mecbur olmadığı hâlde bu kelimeyi merfu okumasını Sibeveyhi zayıf bir kullanım olarak görmüştür. Bu da göstermektedir ki o, şiirlerdeki her türden ihlali mazur görmemektedir.

İbni Malik'in de bu konuda Sibeveyhi ile aynı çizgide olduğunu belirtmek gerekir. O *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye* adlı eserinde şiir zarureti hakkında ما ليس للشاعر عنه مندوحة “Şair için alternatifinin bulunmadığı mecburi durumdur.” ifadelerini sarf etmiştir. Ona göre bu şartı taşımadığı için şu şiir şaz olarak değerlendirilmelidir:

مَا أَنْتَ بِالْحَكَمِ التَّرَضَى حُكُومَتُهُ... وَلَا الْأَصِيلَ وَلَا ذِي الرَّأْيِ وَالْجَدَلِ

Sen hüküme rıza gösterilen bir hakem değilsin. Görüş ve söz sahibi de değil asil de değilsin.

İbni Malik şairin “التَرْضَى” şeklinde fiili “elif lam” ile okumaya mecbur olmadığını bilakis fiili elif lamlı okumanın onun tercihi olduğunu, bunun yerine “المرضى” diyebileceğini belirtmiştir.¹⁶⁷

Sonuç olarak Sibeveyhi ve onun görüşünü benimseyenler şiirdeki dil kurallarına aykırı olan kullanımları mecburiyet olması durumunda tolere ettikleri ama mecburiyetin olmadığı yerde reddettikleri söylenebilir. Şiir zaruretleri konusundaki bu metot her ne kadar ilk defa Sibeveyhi ile benimsenmiş olsa da daha çok İbni Malik'e nispet edilmektedir. Hatta bu metoda karşı olanların birçoğu eleştirilerini Sibeveyhi'ye değil de İbni Malik'e yöneltmektedirler. Örneğin Ebu Hayyan, İbni Malik'in şiirdeki kural dışı bir kullanıma “bu zaruret değildir” şeklindeki açıklamasını eleştirmiş ve İbni Malik'in şiir zarureti konusunu anlamadığını belirtmiştir. O, nahivcilerin şiir zarureti ile neyi kastettiklerini şu ifadeleri ile açıklamıştır: “Şiir zaruretiyle kastedilen şairin mecburiyet anında sığındığı bir kullanım değildir. Eğer böyle olsaydı o zaman bir zarureten bahsetmek mümkün olmazdı. Zira tercih edilen her hatalı kullanımın yerine illa doğru olan bir kullanım bulunabilir. Musannif zaruretle neyin kastedildiğini anlamamıştır.”¹⁶⁸ Onun, bu görüşü ile aşağıda değinileceği üzere İbni Cinni'nin düşüncesini benimsediği anlaşılmaktadır. Zira İbni Cinni zaten şiirin kendisinin bir zaruret olduğunu ayrıyeten şiir içerisinde başka bir zaruretin aranmasına gerek olmadığını benimsemektedir.

Ebu Hayyan'ın İbni Malik'e yaptığı bu eleştiri oldukça serttir. Zira bu görüşü ilk defa dile getiren kişinin İbni Malik'ten ziyade Sibeveyhi olduğunu zaten kendisi belirtmiştir. *İrtişafü'd-Darab* adlı eserinde Sibeveyhi'nin bu görüşünü bütün

¹⁶⁷ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 1/124.

¹⁶⁸ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 8/199.

açıklığıyla dile getirmiştir.¹⁶⁹ Dolayısıyla onun İbni Malik'i eleştirmesi iki açıdan doğru gözükmemektedir. Birincisi; bu görüşün ilk sahibi İbni Malik değildir. O, bu konuda Sibeveyhi'ye tabi olmuştur. Dolayısıyla eleştirinin ondan ziyade Sibeveyhi'ye yöneltilmesi gerekmektedir. İkincisi; İbni Malik gibi meşhur ve nahivdeki otoritesi herkesçe kabul edilen birinin bu konuda kendi anlayışını ortaya koyması oldukça normaldir. Onun konuyu anlamadığına yönelik bir eleştiri aşırı ve gereksizdir. Zira insanların algıları, yorumları ve meselelere yaklaşımları birbirlerinden farklılık gösterebilir. Farklı olan düşüncelerin bu tonda eleştirilmesi o düşüncelerin yeteri kadar analiz edilmeden rafa kaldırılmaları anlamına gelmektedir. Bu üslup ise ilmî bir üslup değildir.

Bununla birlikte Şatıbi (ö. 790/1388), İbni Hişam (ö. 761/1360) Zeynüddin Halit bin Abdullah Ezherî (ö. 905/1499) ve Abdülkadir Bağdadi (ö. 1093/1682) gibi müteahhir dилciler de Ebu Hayyan gibi bu konudaki eleştirilerini İbni Malik'e yöneltilmişlerdir. Örneğin Şatıbi, İbni Malik'in bu düşüncesini dört açıdan kusurlu bulup eleştirmiştir.¹⁷⁰ Bu eleştirileri uzun uzadıya yazma ihtiyacı görmemekteyiz. Ancak dikkat çekmek istediğimiz husus İbni Malik'in bu görüşün merkezine yerleştirilmiş olmasıdır.

2. İbni Cinni ve Cumhurun Görüşü

İbni Cinni ve cumhurun şiir zarureti yaklaşımı Sibeveyhi ve İbni Malik'in yaklaşımından farklılık arz etmektedir. Zira onların aksine şiir zarureti için şairin mecbur kalması gibi bir şartı koşmamaktadırlar. Şairin ister mecbur olsun ister olmasın şiirindeki her türlü ihlalini şiir zarureti kapsamında değerlendirmişlerdir.¹⁷¹ İbni Cinni tarafından dile getirilen bu görüş dилcilerin çoğu tarafından benimsenmiş ve bu konudaki baskın görüşe dönüşmüştür.¹⁷²

İbni Cinni şiir zarureti ele alırken şu ifadeleri kullanmıştır. “Şiir bir mecburiyet ve mazuriyet alanıdır. Çoğu zaman şiirlerde kelimelerin yapıları tahrife uğrar ve kelimeler benzer sigalarından farklı şekilde kullanılır.”¹⁷³ O, bu sözleri ile şiiri mutlak anlamda bir zaruret alanı olarak görmektedir. Bu durumda şiirdeki her kullanım zaruret kapsamında değerlendirilmelidir. İster şair buna mecbur olsun ister olmasın. Zira o, zikri geçen “*Ümmülhıyar bana bazı suçlar isnad eder olmuş. Ki onların tamamını yapmadım.*” şiirini örnek olarak verdikten sonra şairin ^{أم} kelimesini mansup okuması gerekirken hiçbir mecburiyeti olmadığı hâlde bunu merfu olarak okumasını aynı şekilde şiir zarureti kapsamında değerlendirmiştir. Çünkü ona göre zaten şiirin kendisi bir zarurettir. Ayrıca şiir için başka bir zarur-

¹⁶⁹ Endülüsî, *İrtişaf*, 5/377.

¹⁷⁰ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 3/273.

¹⁷¹ Endülüsî, *İrtişaf*, 5/377; Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 8/362.

¹⁷² Handud, *ez-Zaruratü's-Şiiriyye*, 404.

¹⁷³ İbni Cinni, *el-Hasais*, 3/191.

ret veya mecburiyet aramaya gerek yoktur.¹⁷⁴ Benzer bir açıklamayı da şu şiirde yaptığı görülmektedir:

فَرَجَّحْتُهَا بِمَرْجَةٍ ... رَجَّحَ الْقُلُوصَ أَبِي مَزَادَةَ

Ona mızrağın sapı ile vurdum. Ebu Mezade'nin devesine vurduğu gibi.

Bu şiirde “رَجَّحَ” kelimesi muzaf “أَبِي مَزَادَةَ” ise muzafileyhtir. Normalde muzaf ile muzafileyh tek bir kelime gibi kullanıldıkları için aralarının başka bir kelime ile fasledilmesi caiz görülmemiştir. Ancak şiirde “الْقُلُوصَ” kelimesi bu iki kelimenin arasını fasletmiştir. Kûfeliler şiir zaruretinin olduğu yerde muzaf ile muzafileyhin arasının zarf veya harficer dışındaki şeylerle fasledilmesini caiz görmüşken Basralılar şiirde dahi olsa bu tür bir kullanımı şaz olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁵ Bu konuda İbni Cinni'nin Kûfe ekolü gibi düşündüğünü belirtmek mümkündür. Zira o, bu şiiri örnek olarak verdikten sonra şairin mecbur olmadığı hâlde şiir zaruretinden faydalanarak bu kullanımı tercih ettiğini belirtmiştir.

İbni Cinni'nin görüşünü benimseyenlerden Abdülkadir Bağdadi bu konudaki düşünceleri son derece açık bir şekilde dile getirmiştir. O kimilerinin şiir zaruretini “Şair için alternatifinin olmadığı” şeklinde açıklamalarını tamamen fasit olarak değerlendirmiştir. Şiir zaruretinin “İster alternatifi olsun ister olmasın şiirde bulunup da nesirde bulunmayan kullanım” olarak ele alınmasının daha sağlıklı olacağını belirtmiştir.¹⁷⁶ Zaruret için yapılan “Şair için alternatifinin olmadığı” şeklindeki tanıma karşı çıkanlardan bir diğeri de Emirü'l-Kebir Sünbavi'dir (ö. 1232/1817). O, şairlerin sözlerin kralları olduğunu, onları sözler içerisinde aciz bırakacak çok az şeyin olduğunu dolayısıyla zaruretin, “şairin alternatifini bulmadığı” bir kullanım olarak değerlendirilmesinin son derece hatalı olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁷

Sonuç olarak bu görüşü benimseyenlerin temel odağı şiirin kendi yapısının birer zaruret olduğu, bu yapısından dolayı nesirde geçerli olan kurallardan muaf olduğudur. Şiirdeki aykırı olan her kullanımın mecburiyet olsun-olmasın zaruret olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla şiir kendi yapısı ile doğrudan birer zaruret konumunda iken ayrıca şiir içerisinde zaruretin olup olmaması önemli değildir. Bu açıklamalardan sonra akıllara şu sorular gelmektedir: Şaire ve şiire tanıyan bu özel ayrıcalık şiire olan güveni doğrudan sarsmaz mı? Madem şiir, dil kurallarına aykırı olarak kullanılabilir o hâlde nasıl dilin kuralları için birer kaynaklık teşkil edebilmektedir. Arap dil kuralları için en geçerli ve en sağlam kaynak olan şiirlerin şaz yapıları sahip olması dilin sarsılmaz kabul edilen kurallarının sorgulan-

¹⁷⁴ İbni Cinni, *el-Hasais*, 3/63.

¹⁷⁵ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 2/349.

¹⁷⁶ Bağdadi, *Hizaneti'l-Edeb*, 1/31.

¹⁷⁷ Emirü'l-Kebir Sünbavi, *Haşîye ala Muğni'l-Lebib* (Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/48.

masına yol açmaz mı? Bu ve benzeri sorular muhtemelen İbni Faris'in şiir zaruretleri konusundaki görüşünün şekillenmesine sebebiyet vermiştir.

3. İbni Faris'in Görüşü

İbni Faris'in şiir zaruretlerine bakışı önceki iki görüşten çok daha farklıdır. Zira o şairlere bir ayrıcalık tanımamış şiirlerinde dilin yaygın kurallarına uymaları gerektiklerini belirtmiştir. Şairlerin ister mecbur olsun ister olmasınlar dil kurallarına aykırı bir kullanımları varsa o kullanımı şaz veya hata olarak değerlendirmiştir. Şiiri masum göstermek için sunulan çözümleri ve zoraki yorumları tamamen reddetmiştir.¹⁷⁸ O, *es-Sahibî fi Fıkhi'l-Lüga* adlı eserinde konuyla ilgili düşüncelerini şu ifadelerle açıklamıştır:

Şiir Arapların divanıdır. Onunla nesepler korunur, kahramanlıklar bilinir, dilin yapısı öğrenilir, ayet ve hadislerdeki garip ifadeler anlaşılır. Şairler en iyi şiir okuyucuları, şiirler de en tatlı ve en zarif ifadelerdir. Her ne kadar kadim şairler şiirlerinin kalitesi bakımından birbirlerinden farklı olsalar da hepsiyle delil getirilir, hepsine ihtiyaç duyulur. Şairler sözlerin krallarıdır. Uzatılmasını gerekeni kısaltır kısaltılmasını gerekeni uzatırlar. Takdim ve tehir yaparlar. Başkalarının şiirlerini kendilerine mal eder kendi şiirlerini de başkalarına ödünç verirler. Ancak irapta bir lahn yapmak ya da kelimenin doğru yapısını bozmak gibi bir hakları yoktur. Şairin zaruret durumunda caiz olmayan bir kullanıma başvurabileceği şeklindeki görüşün de geçerliliği yoktur. Kimilerinin *أَلَمْ يَأْتِيكَ وَالْأَنْبَاءُ تَنَمِي* “*Haberler bu denli çoğalırken sana ulaşmadı mı?*”¹⁷⁹ şiirini, *لَمَّا جَفَا إِخْوَانُهُ مَضْعَبًا* “*Kardeşleri Musab’a asi olunca*”¹⁸⁰ şiirini ve benzeri diğer şiirleri zaruret olarak görmeleri yanlıştır. Bunların hepsi birer hatadan ibarettir. Allah şairleri hatadan korunan masum insanlar olarak yaratmamıştır. Eğer şiirleri doğru ise bizim için o şiir makbuldür. Ama eğer Arap dili ve usulü şiirlerini onaylamıyorsa o zaman da merduttur.¹⁸¹

İbni Faris şiirdeki hatalara tolerans gösterenlere karşı kesin bir tavır takınmıştır. Hatta bu konudaki düşüncelerini dile getirmek için *Zemmü'l-Hata fi'ş-Şiir* adlı müstakil bir risale kaleme almıştır. Eserinde; “Kadim şairler ve onlardan sonra gelenler birçok şiirlerinde dili doğru bir şekilde kullanırken çok azında hata yapmışlardır. Bazı Arap dilcileri bu hataları yorumlamaya ve tevil etmeye çalışmışlardır. Hatta bu konuda baplar oluşturup şiir zaruretlerine dair kitaplar yaz-

¹⁷⁸ Handud, *ez-Zarurati'ş-Şiiriyye*, 408.

¹⁷⁹ Mutel fiili muzarinin cezm hâlinde sonundaki illet harfinin düşmesi gerekmektedir. Ancak Amr bin Kûlsum' ait olan bu şiirde *يَأْتِي* fiili *لَمْ* ile meczum olmasına rağmen sonundaki illet harfi düşmemiştir.

¹⁸⁰ *إِخْوَانُهُ* kelimesindeki zamir mabadindeki *مَضْعَبًا* kelimesine dönmektedir. Oysaki zamirlerin makablerine dönmeleri gerekmektedir.

¹⁸¹ İbni Faris, *es-Sahibî*, 213.

mışlardır.”¹⁸² dedikten sonra bu görüşleri eleştirmiş ve *فإن قالوا* (şayet şöyle derse-ler) diye başladığı birtakım soruları cevaplandırmaya çalışmıştır. Bu konuda öne çıkan açıklamaları şunlardır:

- Hata yapmak neden sadece şairlere caizdir. Şairle hatip ve yazar arasındaki fark nedir? Neden bizden biri şu şiirdeki gibi *لَا كَ لَكِن* olarak kullanamaz?

لَسْتُ بِآتِيهِ وَلَا أَسْتَطِيعُهُ ... وَلَا كَ اسْقِيْنِي إِنْ كَانَ مَاؤُكَ ذَا فَضْلٍ

(Kurt dedi ki) *Ben ne (yemeğini yemeye) gelebilirim. Ne de buna güç yetiririm. Fakat yanında fazlaca bir su varsa bana ondan içeriver.*

Şayet bize “şairler sözlerin emirleridir” deseler, bu durumda deriz ki; peki neden hatipler değildir? Ayrıca sözün emirlerine dilde hata yapma yetkisini kim verdi?¹⁸³

- Şayet “şairler bu ihlali yapmaya mecbur kalmışlardır. Çünkü vezni koruyabilmek için bu ihlali gerçekleştirmişlerdir.” deseler, peki onları bu ihlali yapmaya mecbur kılan kimdir? deriz. Biz daha önce bir sultanın ya da onun adamlarının herhangi bir şairi buna zorlamış olduğunu ne duyduk ne de gördük.¹⁸⁴

- Şayet “şairin aklına ansızın bir mana doğar ve o manayı ifade edebilmek için kimi zaman kötü ve kusurlu bir ifade tercih edebilir.” deseler, bu çok daha kötü bir mazerettir, deriz. Elli tane beyti düzgün bir şekilde kullanan şairin elli birinci beytini doğru kullanmasına engel olan nedir?¹⁸⁵

Sonuç olarak İbni Faris’in şiir zaruretlerine bakışı oldukça serttir. Zira o bu konuda ileri sürülen gerekçelerin hepsini yadırgamış ve yeterli görmemiştir. Ona göre şair, hatip ve yazarların hepsi aynıdır. Kimsenin dil kurallarını ihlal etmeye hakkı yoktur. Sırf şiiri düzgün bir vezne oturtmak için dilin kuralını çiğnemeyi kabul etmemiştir. Şair bunu yapacağına şiirini dile getirmemesinin daha iyi olacağı kanaatindedir. Dolayısıyla ortada bir kural varsa bu herkes için geçerlidir. Kimse bu kuraldan muaf değildir. Bununla birlikte İbni Faris’in şairler için tolere edebileceği tek hususun med olan yerde kasr ya da kasr olan yerde med yapmaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüş, dilin koruyucusu olarak kabul edilen gramer kurallarını sağlam bir zemine oturtmak bağlamında değerlendirilirse eğer kabul edilebilir. Ama İbni Faris’in bu görüşüne çok sayıda taraftar bulunduğunu iddia etmek de pek mümkün görünmemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi bu konuda genel kabul İbni Cinni’ye ait olan görüştür. O şiirlerde yapılan her türlü kullanımı zaruret kapsamında değerlendirmiş ve bu hataların dikkate alınmaması gerektiğini belirtmiştir.

¹⁸² İbni Faris, *Zemmü'l-Hata fi'ş-Şiir*, thk. Ramazan Abdüttetvab (Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1980), 17-18.

¹⁸³ İbni Faris, *Zemmü'l-Hata fi'ş-Şiir*, 21.

¹⁸⁴ İbni Faris, *Zemmü'l-Hata fi'ş-Şiir*, 21.

¹⁸⁵ İbni Faris, *Zemmü'l-Hata fi'ş-Şiir*, 22.

4. Ahfeş'in Görüşü

Ahfeş bu konuda çok daha farklı bir yaklaşım benimsemiştir. O, şiirin nesir gibi olmadığını, nesirde geçerli olan dil kurallarının şiir için geçerli olamayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla zaruret gibi bir durumdan da bahsetmeye gerek yoktur.¹⁸⁶

Sibeveyhi ve İbni Malık'ın benimsediği görüş tutarlı ve isabetli görülmektedir. Şiirdeki kural dışı kullanımlar kafiye düzeni gibi kaygılarla tercih edilmektedir. Bu noktada kural ihlalleri mazur görülebilmektedir. Ancak böylesi bir kaygı olmadan yapılacak olan her ihlal keyfiliğe yol açacak ve dilde hatalı kullanımların doğuşuna sebebiyet verecektir. Dolayısıyla bu kapıyı tamamen kapatıp keyfi kullanımları reddetmek gerekir. Böylelikle bir dili dil yapan kurallar tahriften korunmuş ve yaşatılmış olur.

4.4.2. Şiir Zaruretlerinin Şazza Neden Olduğu Yerler

Şiir her ne kadar dil kurallarına kaynaklık etse de aynı zamanda sahip olduğu uyum ve düzeni koruyabilmek için dil kurallarına aykırılık teşkil edebilmektedir. Bundan dolayı şaz yapı ve kelimeler şiirde çokça kullanılmış¹⁸⁷ ve Arap dilinde pek çok kural dışı şaz oluşumların doğuşunu ve gelişimini tetiklemiştir. Dil kurallarının oluşmasına sebebiyet veren şiirlerin aynı zamanda dilin kurallarını bozan yapılara dönüşmesi Arap grameri açısından açıklanması güç olan konuların başında gelmektedir. Şiirin Arap gramerinde aykırılık oluşturduğu konu başlıklarından bazıları şunlardır:

4.4.2.1. Bitiştirme ve Ayırmada Yapılan Hatalar

Arap dilinde bitiştirilmesi (fasledilmesi) gereken kimi kullanımların şiirlerde ayrı kullanıldığı (vasledildiği) aynı şekilde vasledilmesi gereken kimi kullanımların da şiirlerde fasledildiği görülmektedir.¹⁸⁸ Bu kullanımlardan bazıları şunlardır:

1. Muzaf ile Muzafileyhin Fasledilmesi

Muzaf ile muzafileyh kelimada tek bir cüz gibi kabul edildiklerinden fasledilmeleri caiz değildir.¹⁸⁹ Birçok nahivci, muzafileyhi muzafın düşen tenvini yerine geçtiğini dolayısıyla ondan bir cüz olduğunu belirtmektedir. Bu durum o ikisini ayrılmaz bir bütüne dönüştürmektedir.¹⁹⁰ Tabi bu düşünce Basra ekolüne aittir. Onlar nesirde muzaf ile muzafileyhin ayırlamayacağını sadece şiirde zarurettten dolayı buna müsamaha gösterilebileceği düşüncesindedirler. Kûfeliler ise aşağıdaki şiirlerden yola çıkarak bunun nesirde de caiz olduğu görüşündedirler.

¹⁸⁶ Handud, *ez-Zaruratü's-Şiiriyye*, 407.

¹⁸⁷ Soner Gündüzöz, "Şaz", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/384.

¹⁸⁸ Burada fasıl ve vasıl ile kelimelerin sözlük anlamları kastedilmektedir. Belagat ve nahiv ilimlerindeki fasıl ve vasıl ile ilgili değildir.

¹⁸⁹ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 1/727.

¹⁹⁰ Şatıbi, *el-Makasidü's-Şafîye*, 4/173.

Bununla birlikte Arapların bazen bu iki kelimeyi birbirlerinden ayırdıkları görülmektedir. İbni Malik muzaf ile muzafileyhin fasledildiği durumları şu beytinde bir araya toplamıştır:

فَصْلٌ مُضَافٌ شَبَّهِ فِعْلٍ مَا نَصَبَ ... مَفْعُولًا أَوْ ظَرْفًا: أَجْرٌ، وَلَمْ يُعَبَّ
فَصْلٌ يَمِينٍ، وَاضْطِرَارًا وَجِدًا ... بِأَجْنَبِيٍّ، أَوْ بِنَعْتٍ، أَوْ نِدَا

*Meful veya hâl olarak mansup olanın şibih fiil olan muzafı fasletmesini caiz kıl. Yemin ile fasledilmesi de yanlış olmaz. Yabancı bir kelime veya sıfat veya nida ile zaruret bulunursa.*¹⁹¹

İbni Malik şiirinde şibih fiil olan muzafın mefulü ya da zarfı ile fasledilmesi veya muzafın kase, yabancı bir kelime, sıfat ve nidayla fasledilmesi şeklinde altı durumu zikretmiştir.

İlk üç durum normal kelimelerde geçerli iken diğer üç durum şiirde söz konusudur. Dolayısıyla İbni Malik'in nesirde bu faslın caiz olması için iki şartı ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Birincisi, muzafın şibih fiil olması ikincisi, muzafileyhin onun mefulü olması. Yani muzafileyhin muzaf tarafından nasbedilmesi. Bu da ya onu meful ya da zarf olarak nasbettiği durumlarda söz konusudur. Şu şiirde olduğu gibi:

مَا زَالَ يُوقِنُ مَنْ يُؤْمِكُ بِالْغَنَى ... وَسَوَاكَ مَانِعٌ فَضْلُهُ الْمُحْتَاجُ
Senden isteyen zenginliğe erişeceğini yakinen bilir.

*Senin dışındakiler lütuflarını muhtaçlardan mahrum bırakırlar.*¹⁹²

Ayrıca bu iki şartta ilaveten diğer kaynaklarda üçüncü bir şart daha zikredilmiştir ki o da muzafileyhin zamir olmamasıdır. Örneğin *مررت بضاربك اليوم* ifadesinde muzaf şibih fiildir. Muzafileyh, muzafın zarfıdır. Görünürde bütün şartlar uygunken muzafileyh zamir olduğundan *اليوم* kelimesinin onları fasletmesi caiz değildir.¹⁹³

İbni Malik'in nesirde yani herhangi bir zarretin bulunmadığı yerlerde muzaf ile muzafileyhin fasledilmesi hakkında ileri sürdüğü bu düşünce Basralı âlimlerin yaygın kabulüne aykırıdır. Zira onlar bu duruma sadece şiirde müsamaha gösterilebileceği kanısındadırlar.¹⁹⁴

Bununla birlikte nesirde bu türden bir faslın caiz olabilmesi için bu şartlardan farklı olarak muzaf mastar muzafileyh de faili olursa aralarının sadece muzafın mefulü veya zarfı ile fasledilebileceği şeklindeki bir şartta ileri sürülmüştür.¹⁹⁵

¹⁹¹ İbni Malik Tai, *Elfiyyetü İbni Malik* (Riyad: Darü't-Teavün, ts.), 38.

¹⁹² Bedrettin Ayni, *el-Makasidü'n-Nahviyye fi Şerhi Şevahidi Şiruhi'l-Elfiyye*, thk. Ali Muhammet Fahir (Kahire: Darü's-Selam, 2010), 3/1374.

¹⁹³ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 1/727.

¹⁹⁴ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 2/179.

¹⁹⁵ Halit bin Abdullah Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavzih = et-Tasrih bi-Mazmuni't-Tavzih fi'n-Nahv*, thk. Muhammet Basil Uyuntü's-Sud (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 1/732.

a) Mefulü ile fasledilmesine örnek:

عتوا إذا أجنبناهم إلى السلم رافة ... فَسُقْنَاهُمْ سَوْقَ الْبُعَاثِ الْأَجَادِلِ

Acıyarak onların barış tekliflerini kabul ettiğimizde azıttılar.

Biz de şahinlerin küçük kuşları önlerine kattıkları gibi onları önümüze kattık.

الْبُعَاثُ kelimesi mastar olup muzaftır. الْأَجَادِلِ aslen fail olup muzafileyhtir. sözcüğü ise muzafın mefulü olup onu fasletmiştir. Ayrıca kıraat âlimlerinden İbni Amir (ö. 118/736) *“Allah’a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi.”*¹⁹⁶ ayetini *“Allah’a ortak koşanların çoğuna, ortaklarının onların çocuklarını öldürmelerini güzel gösterildi”* şeklinde okumuştur. Bu durumda أَوْلَادٌ kelimesi قَتَلَ kelimesinin mefulü olup onu nasbetmiştir. Ancak Zemahşeri ve Ukberi bu kıraati reddetmişlerdir. Aynı şekilde فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُحْلِفٍ *“Allah’ın, peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma.”*¹⁹⁷ ayetinin فَلَا *تحسبن الله مخلف وعده رُسليه* şeklindeki kıraati de şaz olarak kabul edilmiştir.¹⁹⁸

Diğer bir örnek ise şu şiiirdir:

فَرَجَجْتُهَا بِمَرْجَةٍ ... رَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَرَادَةَ

*Ebu Mezade’nin eşeğine vurması gibi ona mızrağın sapı ile vurdum.*¹⁹⁹

b) Zarfı ile fasledilmesine örnek:

تَرَكْتُ يَوْمًا نَفْسِيكَ وَهَوَاهَا، سَعَىٰ لَهَا فِي رَدَاهَا

Bir gün bile nefsini ve arzularını terk etmen onu yok etmen konusunda bir çabadır.

2. Cevabi Olmayan Harflerin Vasledilmesi

Arap gramerinde cevabi olmayan harflerin fasılasız bir şekilde tekrar etmesi caiz değildir. Bundan dolayı nahiv âlimlerinin neredeyse tamamı şu şiiiri şaz olarak değerlendirmişlerdir.²⁰⁰

إِنَّ الْكَرِيمَ يَحْلُمُ مَا لَمْ ... يَرَيْنَ مَنْ أَجَارَهُ قَدْ ضِيمَا

Şerefli kişi sürekli halim davranır. Ta ki komşusundan bir haksızlık görünceye kadar.

Şiirde إِنَّ harfi fasıla olmadan tekrar etmiştir. Harfler arasında sadece cevabi olan harflere fasılasız tekrar etme hakkı verilmiştir. Şu şiirde olduğu gibi:

لَا لَا أَبُوحُ مُحِبِّ بَنْتَةَ إِتْهَا ... أَخَذَتْ عَلَيَّ مَوَاقِفًا وَعُهُودًا

¹⁹⁶ Enam, 6/137.

¹⁹⁷ İbrahim 14/47.

¹⁹⁸ Şemsüddin Muhammet Faridi, *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, thk. Ebü'l-Kumeyt Muhammet Mustafa Hatip (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018), 2/523.

¹⁹⁹ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 2/349.

²⁰⁰ Faridi, *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, 3/214; İbni Ümmü Kasım Muradi, *Tavzihu'l-Makasid ve'l-Mesalik bi-Şerhi Elfiyyeti İbni Malik*, thk. Abdurrahman Ali Süleyman (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1422), 2/983; Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-Vafi* (Kahire: Darü'l-Maarif, 1973), 3/ 533; İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 3/305.

*Hayır, hayır. Buseyne'ye olan sevgimi izhar etmeyeceğim. Zira o benden bu konuda sözler aldı.*²⁰¹

Buradaki لا harfi, cevap harflerinden olduğu için fasılasız tekrarı caizdir. Ancak cevabi olmayan harfler fasıla kullanıldığı takdirde tekrar edebilir. أَيْعِدُكُمْ “O size, ölüp de toprak ve kemik yığını hâline gelmişken tekrar hayat alanına çıkarılacağınızı mı söylüyor?”²⁰² ayetinde de أَنْ harfi fasılalar ile birlikte ikinci kez tekrar edilmiştir.²⁰³

İbni Hişam بِحَلْمِ الْكَرِيمِ إِنَّ الْكَرِيمِ şiiirinin şaz olduğunu belirttikten sonra buna benzer şu iki şiiiri daha örnek olarak verip aralarında kıyaslama yapmıştır.²⁰⁴

حَتَّى تَرَاهَا وَكَأَنَّ وَكَأَنَّ ... أَعَنَافَهَا مُشَدَّدَاتٍ بِقَرْنٍ

Sen o deveyi görünce (hızlı giderken boyunu dik tutmasından dolayı) sanki sanki boyununun ip ile bağlandığını sanırsın.

فَلَا وَاللَّهِ لَا يُلْفَى لِمَا بِي ... وَلَا لِيَمَّا بِهِمْ أَبَدًا دَوَاءً

Allah'a yemin olsun bendeki (acının) onlardaki (kinin) ebediyen ilacı bulunmayacaktır.

İbni Hişam'a göre yukarıdaki beyitlerin hepsi şazdır. Ona göre şazlığı en ileri seviyede olan فَلَا وَاللَّهِ şiiiridir. Bu şiiirde ل harficeri fasılasız tekrar etmiştir. Sonra إِنَّ الْكَرِيمِ şiiiri sonra da حَتَّى تَرَاهَا وَكَأَنَّ şiiiri gelmektedir. Şazlığı en zayıf olan diğer bir ifade ile daha anlaşılabilir düzeyde olan كَأَنَّ edatının tekrar etmesidir. Her ne kadar kendisi bu ayrımı neden yaptığını açıklamasa da haşiyelerinde وَكَأَنَّ ifadele-ri arasında وَ harfinin olması, إِنَّ, كَأَنَّ kelimelerinin her ne kadar fasıla olmasa da ay- rık olmaları وَلِيَمَّا'da ise iki harfin bitişik olması gibi sebepler saymışlardır.²⁰⁵ Sonuç olarak bu harfler fasıla olmadan ne kadar birbirlerine yakın olsalar o kadar dil açı- sından kötü bir kullanım doğuracakları anlaşılmaktadır. Benzer bir ayrıma diğer dilcilerin de başvurduğu görülmektedir. Örneğin Üşmuni şu şiiirdeki harflerin farklı biçimlerde geçtiği için şazlığın daha hafif olduğunu belirtmiştir:

فَأَصْبَحَ لَا يَسْأَلُنِي عَنْ بَمَا بِهِ ... أَصْعَدَ فِي غُلُوِّ الْهَوَى أَمْ تَصَوَّبَا

*Kadınlar artık sormaz olmuş ondaki aşkın zirveye mi çıktığını yoksa yerlere mi indiği- ni.*²⁰⁶

Şiiirdeki بَمَا بِهِ harfleri her ne kadar tekrar etse de şekilsel olarak birbirinden farklı olduğu için kabul edilebilecek seviyeye yakındır.

²⁰¹ Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 3/216.

²⁰² Müminun, 23/35.

²⁰³ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 3/173-174.

²⁰⁴ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 3/307-308.

²⁰⁵ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 3/307.

²⁰⁶ Üşmuni, *Menhecii's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 2/301.

Zemahşeri **يَحْمُ الْكَرِيمِ** İN İN şiirinden yola çıkarak cevabi olmayan harflerin de fasılasız olarak tekrar edebileceğini savunmuştur. Ancak İbni Malik, Zemahşeri'nin bu görüşünün merdud olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre Zemahşeri bu görüşünü ispat edecek ne bir delili ne de semaya dair bir verisi olmadığını belirtmiştir. Bu şiirin ise bir zarurettten ibaret olduğunu ve asla kendisine kıyas yapılamayacağını belirtmiştir.²⁰⁷

3. Amil ile Mamulün Yabancı Bir Kelimeyle Fasledilmesi

Arap dilinde amil ile mamulün arasını yabancı bir kelimeyle fasletmek caiz değildir.²⁰⁸ Örneğin **كَانَتْ زَيْدَا الْحَمَى تَأْخُذُ** (Sıtma hastalığı Zeyd'i yakaladı) örneği caiz değildir. Zira doğru kullanımın **كَانَتْ الْحَمَى تَأْخُذُ زَيْدَا** şeklinde olması gerekmektedir. Çünkü **الْحَمَى** kelimesi **كَانَتْ** fiilinin mamulü iken araları **زَيْدَا** kelimesi ile fasledilmiştir. Bu kuraldan zarf ve car-mecrur istisna tutulmuş, onların amil ile mamulün arasına girmelerine müsamaha gösterilmiştir. Zira zarf ve car-mecrura diğer kelimelere tanınmayan haklar tanınmıştır. Örneğin; **إِنَّ فِي الدَّارِ زَيْدَا قَائِمًا** (Zeyd evde ayakta) ifadesi önceki örneğin aksine caiz görülmüştür. Çünkü burada **إِنَّ** ile mamulü **زَيْدَا** kelimesinin arası **فِي الدَّارِ** (car-mecrur) ile fasledilmiştir.²⁰⁹

Amil ile mamulün arasının fasledilememesi genelde amilin mamulde illet olması ve mamulün de amilin malulü olması nedeniyledir. İletle malul fasledilemeyeceğinden amil ile mamul de fasledilemez.²¹⁰ Ancak bu kuralın kimi şiirlerde terk edildiği görülmektedir. Bunların arasında en meşhur olanı Ferezdak'a ait olan şu şiirdir:²¹¹

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا ... أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

*İnsanlar arasında yaşayıp da ona en yakın olan halifedir. Onun (halifenin) annesinin babası onun da babasıdır.*²¹²

Şiirin aslı **وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ حَيٌّ يُقَارِبُهُ إِلَّا مُمْلَكًا أَبُو أُمِّهِ أَبُوهُ** şeklindedir.²¹³ Şair bu şiirde iki açıdan dil kurallarını çiğnemiştir. Birincisi müpteda olan **أَبُو أُمِّهِ** kelimesi ile haberi olan **أَبُوهُ** kelimesinin arası **مَا**'nın haberi olan **حَيٌّ** ile fasledilmiştir. Dolayısıyla

²⁰⁷ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, thk. Abdurrahman Seyyit (Kahire: Daru Hicr, 1990), 3/303.

²⁰⁸ Ebu Ali Farisi, *el-Mesailu'l-Basriyyat*, thk. Muhammet Şatır (Matbaatü'l-Mededi, 1985), 1/311.

²⁰⁹ Ebu Ali Farisi, *el-Hicce li'l-Kurrai's-Seba* (Dimaşk/Beyrut: Darü'l-Memun li't-Tiras, 1993), 4/16.

²¹⁰ Ebü'l-Beka Ukberi, *el-Lübab fi İleli'l-Bina ve'l-İrab*, thk. Gazi Muhtar Tuleymat - Abdülilah Nebhan (Dimaşk: Darü'l-Fikir, 1416), 1/155.

²¹¹ İbni Reşik Kayrevani, *el-Umde fi Mehasini's-Şiir ve Adabih*, thk. Muhammet Muhyittin Abdülhamit (Darü'l-Cil, 1981), 2/267.

²¹² Ferezdak bu şiiri Hişam bin İsmail Mahzumi'yi methetmek için yazmıştır. Şunu demek istemektedir: Yaşayan insanlar arasında Hişam'a en yakın olan yeğeni (ablasının oğlu) Abdülmelik bin Mervan'dır. Abdülmelik'in annesi ile dayısı Hişam kardeş oldukları için babaları birdir.

²¹³ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 3/467.

- *فلهما ما لهما* ile, ismin cüzleri nasıl tertip ediliyorsa sıra ile mevsulün de aynı şekilde tertip edilmesi gerektiği kastedilmektedir.

- *من ترتيب* ile sılanın önce mevsulün sonra gelmesi kastedilmiştir.

- *“yabancı bir kelime ile fasledilmemeli”* ifadesinde itiraz cümlesi (parantez cümlesi) müstesnadır. Şu şiirde olduğu gibi:

ذاك الذي -وأبيك- يعرف مالكا

Bu (babana yemin olsun) Malik'in kim olduğunu tanıyan biridir.

Şiirde *وأبيك* ile mevsulü olan *يعرف* fiilinin arası parantez cümlesi olan *ذاك الذي* ile fasledilmiştir. Ancak bu genel kurala aykırı değildir.

- *إلا ما شدّ -* (Şaz olanlar dışında) ifadesi ile şu şiir kastedilmektedir:

وأبغض من وضعت إلي فيه لساني معشر عنهم أذود

Dilimi eğdiklerimin arasındaki en nefret ettiklerim kendimi onlardan sakındığım kimse-lerdir.

Şiirde *وضعت* fiilinin arası sıra cümlesinin bir parçası olmayan dolayısıyla yabancı olan *إلي* kelimesi ile fasledilmiştir. Zira *إلي* kelimesi sıladan önce geçen *أبغض* isminin müteallakıdır. Dolayısıyla sıra cümlesi ile ilgisi olmayan bir kelime, bu cümlelerin öğelerini fasletmiştir. Bu şiirin aslında *وضعت فيه لساني إلي* şeklinde olması gerekmektedir. Bundan dolayı şazdır.²¹⁹

4.4.2.2. Hazif ve Ziyadede Yapılan Hatalar

Arap dilinde zikredilmesi gereken bazı ifadelerin şiirde kural dışı olarak hazfedildiği ve bazı harflerin de dil kurallarına aykırı biçimde ilave edildiği görülmektedir. Bu durumlardan bazıları şunlardır:

1. Şart Edatının Hazfi

Cumhur ulema ne *إن* ne de diğer şart edatlarının hazfedilmesini caiz görmüşlerdir. Bazıları bu genel kuraldan *إن* edatını hariç tutmuş ve buna delil olarak ise şu şiiri getirmişlerdir:

وَإِنْسَانٌ عَيْنِي يَحْسِرُ الْمَاءُ تَارَةً... فَيَبْدُو وَتَارَاتٍ يَجْمُ فَيَعْرِقُ

Bazen göz yaşlarım tükenir de göz bebeğim ortaya çıkar.

*Çoğu zaman göz yaşlarım birikir de içinde boğulur/kaybolur.*²²⁰

²¹⁹ Bahaeddin İbni Akil, *el-Müsa'id ala Teshili'l-Fevaid*, thk. Muhammet Kâmil Berkat (Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1400), 1/176; Nazirü'l-Ceyş, *Temhidü'l-Kavaid bi Şerhi Teshili'l-Fevaid*, thk. Ali Muhammet Fahir vd. (Kahire: Darü's-Selam, 2007), 2/777.

²²⁰ Endülüsi, *İrtisaf*, 4/1884.

Bu şiiri delil olarak kullananlar *إن يحسر الماء* takdirini yaparlar. Bu durumda mana “göz yaşlarım kurursa göz bebeğim ortaya çıkar” şeklindedir. Onları bu takdire iten *إِنْسَان* kelimesinin haberi olan *يَحْسِرُ الْمَاءُ* cümlesinde müptedaya dönen ait zamirinin bulunmamasıdır. Zira haber cümle olduğunda müptedaya dönen bir ait bulunmalıdır. Ancak Ebu Hayyan bu görüşün zayıf olduğunu, şart edatının hazfedilmesi gibi külli bir kaidenin böylesi uzak ve teville dayalı bir ihtimal üzerine inşa edilemeyeceğini savunmaktadır.²²¹ Bu görüşe karşı olanların ileri sürdüğü delil ise şudur: Şayet cümle olan haberin üzerine başında *ف* edatı bulunan başka bir cümle atfedilirse ve o cümlede de müptedaya dönen bir ait zamiri varsa bu durumda haber cümlesinde ait zamirinin olmasına gerek yoktur. Zira *ف* edatı kuvvetli bir bağlaç olduğu için iki ayrı cümleyi tek bir cümle gibi yapmaktadır. Şiirde haber cümlesi olan *يَحْسِرُ الْمَاءُ* üzerine başında *ف* bulunan *فَيَبْدُو* cümlesi atfedilmiştir. *فَيَبْدُو* fiilindeki zamir, müpteda olan *إِنْسَان* kelimesine dönmektedir.²²²

2. Mecrur Olan Ait Zamirinin Hazfı

İsmimevsulün sılası cümle olduğunda kendisine dönen bir ait zamiri gerekmektedir. Bu zamir bazen meful olarak mansup olabilirken bazen de harficerden sonra geldiğinden mecrur olur. Arap dilinde mecrur olan bu ait zamirinin hazfı oldukça fazladır. Mesela *يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ* “Sizin yediğiniz şeylerden yiyor, içtiğiniz şeylerden içiyor.”²²³ ayetindeki *تَشْرَبُونَ* fiilinin aslı *تَشْرَبُونَ مِنْهُ* şeklindedir. Ait olan *•* zamiri harficerle birlikte düşürülmüştür. Cumhur ulema mecrur olan ait zamirinin hazfedilebilmesini şu üç şarta bağlamıştır:²²⁴

- Hem ismimevsul hem de ait zamirinin aynı harficerle mecrur olması

Dolayısıyla *به الذي حلت في الذي حلت به* örneğinde *به* zamirinin hazfedilmesi caiz değildir. Zira ismimevsul olan *الذي* kelimesi *في* harficeriyle mecrurken *•* zamiri *ب* harfi ile mecrurdur.

- Harficerler lafzen aynı oldukları gibi mana itibarıyla da aynı olması

İsmimevsulle ait zamirinin başına gelen harficerin aynı olması yeterli değildir. Her iki harfin de aynı manada olması gerekmektedir. Örneğin *مررت بالذي مررت به* (seninle uğradığım kişi sebebiyle uğradım) cümlesinde birinci *ب* *sebebiyet* anlamı taşırken ikincisi *ilsak* anlamı taşımaktadır.

²²¹ Endülüsi, *İrtişaf*, 4/1884.

²²² Abdülkadir Bağdadi, *Şerhu Ebyati Muğni'l-Lebib*, thk. Abdülaziz Rebbah (Beyrut: Darü'l-Memun li't-Türas, 1393), 7/79.

²²³ Müminun 23/33.

²²⁴ Muradi, *Tavzihu'l-Makasid*, 1/457.

- Her iki harficerin müteallakının da aynı olması

İsmimevsulle ait zamirinin başına gelen harficerin hem lafzen hem de mana itibarıyla aynı olmasının yanı sıra müteallakının²²⁵ da aynı olması gerekmektedir.

Cumhur ulema bu üç şartı taşımadan hazfedilen mecrur ait zamirlerinin şiirde dahi olsa şaz olduğunu kabul etmişlerdir.²²⁶ Örneğin,

وَإِنَّ لِسَانِي شَهِدَةٌ يُشْتَقَىٰ بِهَا ... وَهُوَ عَلَىٰ مَنْ صَبَّ اللَّهُ عَلَقَمُ

*Benim dilim kendisiyle şifa bulunan bir baldır. Aynı zamanda o, Allah'ın musallat ettiğine de Alkame (gibi)dir.*²²⁷

Üşmuni şiirin aslının من صبه الله عليه olduğu aynı zamanda bu şiirin şaz olduğunu belirtmiştir.²²⁸ Bu şiirde mevsul olan مَنْ ile mahzuf ait ة zamiri üzerine dâhil olan عَلَى harfi hem lafzen hem de mana itibarıyla aynıdır. Ancak müteallakın aynı olması şartını taşımamaktadır. Zira birinci عَلَى harfi عَلَقَمُ kelimesine ikinci ve mahzuf olan عَلَى ise صَبَّ fiiline müteallıktır. Dolayısıyla hazfedilmesi caiz değildir. Ezherî de aynı şekilde bu şiirin şaz olduğu görüşündedir.²²⁹

3. Cümle Olan Haberden Ait Zamirinin Hazfedilmesi

Haber cümle olduğu zaman onu müptedaya bağlayacak bir zamire ihtiyaç duymaktadır. Zira cümleler müstakil yapılardır. Bu yapılar başka bir ifadeyle ilişkilendirildiklerinde muhakkak kendilerini o ifadeye bağlayan bir zamir kullanılmalıdır. Bu zamire ait/عائد zamiri denmektedir. زيدٌ قام أبوه cümlesinde olduğu gibi. Bu cümlede زيدٌ müpteda قام أبوه haber cümlesidir. Cümleyi müptedaya bağlayan ait ise أبوه ifadesindeki ة zamiridir.²³⁰

Ancak bu kuralın bazı şiirlerde ihlal edildiği görülmektedir. Bu şiirlerden bazıları şunlardır:

قَدْ أَصَبْتُ أُمَّ الْخِيَارِ تَدْعِي ... عَلَيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعْ

Ümmülhiyar bana bazı suçlar isnat eder olmuş. Ki onların tamamını yapmadım.

Sibeveyhi bu şiirin zayıf olduğunu belirtmektedir. Zira كُلُّهُ ifadesi merfu okunduğunda müpteda olmakta كَلَّمَ ifadesindeki gibi لَمْ أَصْنَعْ cümlesinde de ona dönen bir zamir gerekmektedir. Ayrıca Sibeveyhi şairin مَصْنُوعٌ gibi bir anlamı kastetmiş olabileceğini belirtmektedir. Aksi takdirde كُلُّهُ kelime-

²²⁵ Müteallak: Harficerlerin bağlandıkları fiile veya isme verilen isimdir.

²²⁶ Handud, ez-Zaruratü's-Şiiriyye, 432.

²²⁷ Semin Halebi, ed-Dürrü'l-Masun, 1/241.

²²⁸ Üşmuni, Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik, 1/163.

²²⁹ Ezherî, Şerhu't-Tasrih, 178.

²³⁰ Mecdüddin İbnü'l-Esir, el-Bedi fi İlmi'l-Arabiyye, thk. Fethi Ahmet Aliyyüddin (Suudi Arabistan: Camiatü Ümmilkura, 1420), 2/245.

sinin mansup olarak okunması ve *لَمْ أَصْنَعْ* fiilinin mukaddem mefulü olması dil kuralları açısından daha elverişlidir.²³¹ Benzer bir duruma şu şiirde de rastlanılmaktadır:

ثَلَاثُ كُلِّهِنَّ قَتَلْتُ عَمْدًا ... فَأَخْزَى اللَّهَ رَابِعَةً تَعَوُّدًا

Üçünü de bilerek öldürdüm. Allah kahretsin dördüncüsünü döndü.

Bir önceki şiirde olduğu gibi bu şiir hakkında da Sibeveyhi zayıf demiştir. Zira *ثَلَاثُ* fiiline bitişen bir ait zamiri yoktur. Burada *ثَلَاثُ* kelimesinin mukaddem meful olarak mansup okunması daha doğru olacaktır.²³²

Bazı dilciler bu durumu ne şiirde ne de nesir de caiz görmüşlerdir. Bunun bir zaruret olmadığını zira verilen şiirlerde hem *كُلُّهُ* hem de *ثَلَاثُ* kelimelerinin mansup okunmasının şiire herhangi bir zarar vermeyeceğini savunmaktadırlar.²³³

4. Emir Lamı'nın Hazfedilmesi

Emir Lamı'nın diğer bir ifade ile emrigaip lamının hazfedilmesi her ne kadar caiz olmasa da şiirlerde karşılaşılan bir durumdur. Bu şiirlerden bazıları şunlardır:

فَقُلْتُ ادْعِي وَأَدْعُ فَإِنَّ أُنْدَى ... لِيَصُوتَ أَنْ يُنَادِيَ دَاعِيَانِ

Dedim ki; dua et ben de edeyim.

Zira seslerin en güçlüsü iki kişinin birden çağırmasıdır.

Şiirdeki *أَدْعُ* kelimesinin aslı *لَأَدْعُ* şeklindedir.²³⁴

على مِثْلِ أَصْحَابِ الْبُعُوضَةِ فَانْمُثِي ... لَكَ الْوَيْلُ حَرَّ الْوَجْهِ أَوْ يَبْكُ مَنْ بَكَ

Yazıklar olsun! sen de Bauda'da öldürülenlerin aileleri gibi özgür yüzünü tırmala

Ya da ağlayacak olan onlara ağlasın.

Şiirdeki *يَبْكُ* fiili aslında *لِيَبْكُ* şeklindedir.²³⁵

مَحَمَّدٌ تَقَدَّرَ نَفْسَكَ كُلَّ نَفْسٍ ... إِذَا مَا خِفْتُ مِنْ شَيْءٍ تَبَالَا

Ey Muhammed! Bir işin kötü sonuçlanacağına dair endişen varsa o zaman bütünü canlar senin canına feda olsun.

Şiirdeki *تَقَدَّرَ* fiili aslında *لَتَقَدَّرَ* şeklindedir.²³⁶

İbni Cinni emir lamı'nın hazfedildiği bu türden örnekleri verdikten sonra bu kullanımların hepsinin şaz olduğunu ve kendilerine kıyas yapılamayacağını belirtmiştir.²³⁷

²³¹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/85.

²³² Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/86.

²³³ Kazzaz, *Ma Yecuzü li's-Şair fi'z-Zarure (Darairü's-Şiir)*, thk. Ramazan Abdüttetvab (Kuveyt: Darü'l-Arube, ts.), 167.

²³⁴ Seyf bin Aburrahman Arifi, *Şerhu Kitabi Sibeveyhi li'r-Rummani min Babi'n-Nüdbeti ila Nihayeti Babi'l-Efal* (Riyad: İmam Muhammed bin Suud Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998), 888.

²³⁵ İbni Ufur, *Darairü's-Şiir*, 150.

²³⁶ Ebü'l-Beka Ukberi, *et-Tebyin an Mezahibi'n-Nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Küfyyin*, thk. Abdurrahman bin Süleyman Useymın (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1986), 178.

²³⁷ İbni Cinni, *Sırru Sinaati'l-İrab*, 2/70.

5. İrabın Hazfî

İrabın hazfî ile kastedilen, sonunda irap harekesi olan bir kelimeyi herhangi bir gerekçe olmadan sakın kılmaktır. İrabın hazfedilmesi nesirde kesinlikle caiz değilken şiirdeki mevcudiyeti tartışma konusu olmuştur. Öyle ki şiirdeki kural dışı kullanımları zaruret kapsamında değerlendiren ve müsamaha gösteren birçok dilci bu türden bir ihlali kabul etmemiştir. İbni Kuteybe bu türden şiirleri “İrapta Kusur” başlığı altında toplamıştır.²³⁸

İrabın gereksiz bir şekilde hazfedildiği şiirlerden bazıları şunlardır:

تَرَاكَ أَمَكْتَةً إِذَا لَمْ أَرْضَهَا ... أَوْ يَرْتَبِطُ بَعْضُ النَّفْسِ جَمَامُهَا

Ecel bazı nefislere (kendi nefsim) ulaşmaya kadar beğenmediğim yerleri terk edeceğim.

يَرْتَبِطُ fiili gerekçe olmadığı hâlde meczum olarak kullanılmıştır.²³⁹ İbni Ufur şiirdeki يَرْتَبِطُ fiilinin aslında mansup olduğunu zira أَنْ anlamına gelen أَوْ'den sonra geldiğini ancak şiir zaruretinden dolayı hazfedildiğini belirtmiştir.²⁴⁰ Ancak Ebu Cafer Nehhas (ö. 338/950), şiirde dahi irabın hazfedilemeyeceğini savundugundan bu şiiri farklı bir yorumla ele almıştır. O يَرْتَبِطُ fiilinin meczum oluşunu iki muhtemel nedene bağlamıştır. Birincisi; bu kelime أَرْضَهَا üzerine atfedilip لَمْ tarafından cezmedilmiştir. Bu durumda mana: “hoşlanmadıkça ve ecel canımı almadıkça sevmediğim yerleri terk edeceğim.” şeklindedir. Ya da يَرْتَبِطُ fiili şiirde aslına döndürülmüştür. Zira fiillerde asıl olan irap almamasıdır. Radi Esterabadi, Nehhas'ın bu iki açıklamasını aktardıktan sonra ilk açıklamasının daha mantıklı olduğunu, ikinci açıklamasının ise tutarsız olduğunu belirtmiştir. Zira Nehhas açık bir şekilde şu ifadeleri sarf etmektedir: “Şairin müstakbel bir fiili gereksiz bir şekilde cezmetmesi caiz değildir. Muzari fiil, isimlere benzediğinden iraplanması vaciptir. Dolayısıyla irap muzarideki anlam farklılıklarını ortaya koymaktadır.” Hâl böyleyken şairin muzari fiili aslına döndürmüş olabileceği nasıl savunulabilir?²⁴¹

Diğer bir örnek ise İmruülkays'a ait olan şu şiirdir:

فَالْيَوْمَ أَشْرَبْتُ غَيْرَ مُسْتَحَقِّ ... إِثْمًا مِنَ اللَّهِ وَلَا وَاعِلٍ

*Bugün Allah'a karşı günah işlemeden içiyorum ve davetsiz misafir de değilim.*²⁴²

أَشْرَبْتُ kelimesi de bir önceki şiirde olduğu gibi gerekçesi olmadan meczum olarak kullanılmıştır. Ancak yine bir önceki şiirde olduğu gibi Nehhas bu beyti

²³⁸ İbni Kuteybe, *eş-Şiir ve ş-Suara*, thk. Şeyh Muhammet Abdülmünim Aryan (Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1987), 1/99.

²³⁹ Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 4/416.

²⁴⁰ İbni Ufur, *Darairü's-Şiir*, 90.

²⁴¹ Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 4/416.

²⁴² Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/204; İbni Yais, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/148.

kabul etmemiş ve eleştirmiştir. İbni Cinni, Nehhas'ın bu konudaki tutumuna şu ifadeleri ile karşı çıkmıştır: “Nehhas'ın buradaki eleştirisi Sibeveyhi'ye değil olsa olsa Araplara olmalıdır. Zira Sibeveyhi sadece Araplardan duyduğunu aktarmaktadır. Duyduğundan başkasını söylemesi ise zaten düşünülemez. Nehhas bu tutumu ile sanki Sibeveyhi'yi Araplara iftira etmekle suçlamaktadır. Eğer durum gerçekten bu aşırılığa varmış ise Nehhas ile konuşma zahmeti bizden sakıt olmuştur.”²⁴³

Muzarinin sebepsiz bir şekilde cezmedilmesini irap kusuru olarak gören İbni Kuteybe, İmruülkays'ın فَالْيَوْمَ أَشْرَبَ şiiri hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Ben bu şiiri, eğer bu kadar çok kişi tarafından dillendirilmemiş ve nahivciler tarafından bu kadar çok kullanılmamış olsaydı غير مستحقب şeklinde olduğunu düşünenecektim.”²⁴⁴ demiştir. Muhtemelen İbni Kuteybe şiirin فَالْيَوْمَ أَشْرَبَ şeklinde rivayet edildiğini düşünmekte ancak çoğunluğun bunu فَالْيَوْمَ أَشْرَبَ şeklinde rivayet etmesinden dolayı düşüncesini dillendirememektedir.

İbnü's-Serrac da şairin zarureten dolayı bazı kural ihlalleri yapabileceğini ancak bu durumun ona meczum olan bir ifadeyi harekeli ya da harekeli olan bir kelimeyi meczum kılma hakkı vermediğini belirterek bu konudaki duruşunu ortaya koymuştur.²⁴⁵

6. Tekit Nununun Hazfedilmesi

Cevap cümlelerinin başında bulunan muzari fiil şayet müsbet olur ve kendisine tekit lamı bitişirse ona tekit nunlarından birinin bitişmesi vaciptir.²⁴⁶ Örneğin وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمْرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ “Ant olsun, eğer emrettiğimi yapmazsa, mutlaka zindana atılacak ve zillate uğrayanlardan olacak.”²⁴⁷ ayetinde cevap cümlesi olan لَيُسْجَنَنَّ ile لَيَكُونَا fiillerinde tekit lamı olduğu için sonlarına tekit nunu bitişmiştir. Bu nun harfi لَيُسْجَنَنَّ fiilinde şeddeli iken لَيَكُونَا fiilinde sakindir.

Cevap cümlesinin başında bulunan ve müspet olan fiilden nun'un hazfedilebilmesi için üç şart vardır.

a) Muzari fiilde tenfis (س - سوف) harflerinden biri varsa. Örnek:

فَوَرِي، لَسَوْفَ يُجْزَى الَّذِي أَسْلَفَهُ الْمَرْءُ، سَيِّئًا أَوْ حَمِيلًا

Allah'a yemin olsun kişinin iyi-kötü geriyeye bıraktığı her şey karşılığını bulacaktır.

²⁴³ İbni Cinni, *el-Muhtesab fi Tebyini Vücuhi Şevazzi'l-Kıraat ve'l-İzah anha*, thk. Muhammet Abdülkadir Ata (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/110.

²⁴⁴ İbni Kuteybe, *eş-Şiir ve's-Şuara*, 1/99.

²⁴⁵ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 3/436.

²⁴⁶ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 2/835.

²⁴⁷ Yusuf 12/32.

يُجْزَى fiili kasemin cevabında gelmiştir. Başında da tekit lamı bulunmaktadır. Normalde bu durumda sonuna tekit nunlarından birinin bitişmesi gerekmektedir. Ancak başında bulunan سَوْF nedeniyle bu kuraldan muaf tutulmuştur.

b) Muzari fiille hâl (şimdiki zaman) kastedilirse. Örnek: والله لأُظنك صادقا (Val-lahi seni doğru sözlü sanıyordum.) Bu örnekte أَظن fiili kasemin cevabında gelmiştir. Müsbet olup başında da tekit lamı vardır. Ancak kendisiyle şimdiki zaman kastedildiği için bu kuraldan muaf olmuştur.

c) Muzari fiilin mamulü kendisinden önce gelirse. Örnek: وَلَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَأِىِىَ اللهُ تَحْشَرُونَ “Ant olsun, ölmeniz de öldürülmeniz de Allah’ın huzurunda toplanacaksınız.”²⁴⁸ Bu ayette تَحْشَرُونَ fiili şartın cevabında gelen müsbet muzaridir. Ancak mamulü olan إِلَىِ kendisinden önce geldiği için kuraldan muafıdır.

Ancak bu üç durum dışında kalanlar kural dışıdır. Bundan dolayı İbni Malik şu şiiri şaz olarak değerlendirmiştir:²⁴⁹

تَأَلَّى ابْنُ أَوْيسَ حَلْفَةً لِيَرُدَّنِي ... إِلَى نِسْوَةٍ كَأَنَّهُنَّ مَفَائِدُ

Kays bin Eys Allah’a yemin etmiş. Beni dağlama demiri gibi olan o kadınlara geri gönderceğine

يَرُدُّ fiili kasemin cevabında gelen müsbet bir muzaridir. Tüm şartları sağlayıp başında da tekit lamı olmasına rağmen sonunda tekit nunu yoktur.

7. Tekit lamının Şaz Olarak İlave Edildiği Yerler

a) Müptedanın Haberine Dâhil Olması

Arap gramerinde tekit lamının müptedanın haberine dâhil olması caiz değildir. Bundan dolayı şu şiir dilciler tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir:²⁵⁰

أُمُّ الْحَلَيْسِ لَعَجُوزٌ شَهْرِيَّةٌ ... تَرْضَى مِنَ اللَّحْمِ بَعْظَمَ الرَّقَبَةِ²⁵¹

Yaşlı ve bunak bir eşektir o. Etten de sadece boyun etine razı olur.

Şiirde عَجُوزٌ kelimesi أُمُّ الْحَلَيْسِ müptedasının haberi olup kendisine şaz bir şekilde tekit lamı bitişmiştir.

İbni Cinni, Yunus bin Habib’in Araplardan duyduğu لَوَاتِقُ بك -والله- زيد (Vallahi Zeyd sana güvenilir) ifadesinin de şaz olduğunu söylemektedir. Zira وَاتَّقِ kelimesi زيد müptedasının haberi olup kendisine tekit lamı bitişmiştir.²⁵²

b) إِنَّ ve Benzerlerinin Haberine Dâhil Olması

²⁴⁸ Aliimran 3/158.

²⁴⁹ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 2/836-837.

²⁵⁰ İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 1/366.

²⁵¹ أُمُّ الْحَلَيْسِ: Eşekler için kullanılan bir ifadedir. الْحَلَيْسِ Eşeklerin semerlerinin altına serilen ince bir örtüdür.

²⁵² İbni Cinni, *Sırru Sinaati'l-İrab*, 2/57.

Arap gramerinde genel kabule göre إِنَّ ve benzerleri arasında sadece إِنَّ'nin haberine tekit lamı bitişebilmektedir. Bundan dolayı şu iki şiir cumhur ulema tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir:²⁵³

أَلَمْ تَكُنْ حَلَفْتَ بِاللَّهِ الْعَلِيِّ ... أَنَّ مَطَايَاكَ لِمَنْ خَيْرِ الْمَطِيَّ

Sen yüce Allah'a kasem etmedin mi? Bineğinin en iyi binek olduğuna dair.

يلومونني في حب ليل عواذلي ... وَلَكِنِّي مِنْ حُبِّهَا لَعَمِيْدُ

Kınayıcılar beni Leyla'nın sevgisi yüzünden kınıyorlar.

Fakat ben onun aşkından virane hâldeyim.

Birinci şiirde tekit lamı إِنَّ'nin haberi olan مَنْ ifadesine bitişmiştir. İkinci şiirde ise لَكِن'nin haberi olan عَمِيْدُ kelimesine bitişmiştir. Müberred bunu kurala aykırı bulmamaktadır. Ona göre tekit lamının إِنَّ'nin kardeşlerine dâhil olmasında herhangi bir sorun yoktur.²⁵⁴ İbni Cinni, şairin ... أَنَّ مَطَايَاكَ ... yerine ... إِنَّ مَطَايَاكَ ... de-
mesinin çok daha doğru olacağını bu yolla şiir zarureti de düşmeyeceğini belirtmiştir.²⁵⁵

Küfeliler لَكِن'nin haberine tekit lamının bitişmesinin caiz olduğunu söylemektedirler. İbni Malik ise bu şiirin şaz olmasından dolayı delil teşkil edemeyeceğini savunmaktadır. Zira ona göre bu şiirin benzeri olmayıp söyleyeninin de kim olduğu bilinmemektedir.

c) مازال ve أمسى Fiillerinin Haberlerine Dâhil Olması

Tekit lamının şaz olarak dâhil olduğu diğer bir yer nakıs fiil olan مازال ile أمسى'nin haberleridir. Bu kuraldan dolayı İbni Cinni şu iki şiiri şaz olarak değerlendirmiştir:²⁵⁶

مَرُّوا عَجَالًا وَقَالُوا كَيْفَ سِيدُكُمْ ... فَقَالَ مَنْ سَأَلُوا أَمْسَى لِمَجْهُودَا

Aceleyle uğradılar ve efendiniz nasıl diye sordular. Dedi ki sorulan kişi aşktan bitap hâlde

Şiirde مَجْهُودَا kelimesi أَمْسَى'nın haberi olup kendisine tekit lamı kural dışı olarak dâhil olmuştur.

وَمَا زِلْتُ مِنْ لَيْلٍ لَدُنْ أَنْ عَرَفْتُهَا ... لَكَالْهَائِمِ الْمُقْصَى بِكَلِّ مَرَادٍ

Leyla'yı tanıdığım günden beri yolunu kaybeden sürüsünden uzaklaşan dönüp dolaşan yerlerdeyim.

Şiirde كَالْهَائِمِ ifadesi مَا زِلْتُ fiilinin haberi olup başına tekit lamı bitişmiştir.

²⁵³ Süyuti, *Cemu'l-Cevami*, 1/506.

²⁵⁴ Bağdadi, *Şerhu Ebyati Muğni'l-Lebib*, 4/358.

²⁵⁵ İbni Cinni, *Sırru Sinaati'l-İrab*, 2/57.

²⁵⁶ İbni Cinni, *Sırru Sinaati'l-İrab*, 2/57.

d) أَرَى ve رَأَى Fiillerinin İkinci Mefullerine Dâhil Olması

İbni Cinni, Kutrub'un bazı Araplardan duyduğunu iddia ettiği أَرَاكَ لَشَاتِي (Seni bana söver gördüm) ve إِنْ رَأَيْتُهُ لَسَمَحًا (onu cömert buldum) ifadelerinin şaz olduğunu belirtmiştir. Zira birinci örnekte شَاتِم kelimesi أَرَى fiilinin, diğer örnekte رَأَيْتُ kelimesi رَأَى fiilinin ikinci mefulüdür. Her ikisinin de başına tekit lamı kural dışı olarak dâhil olmuştur.²⁵⁷

e) Olumsuzluk Ma'sının Haberine Dâhil Olması

Tekit lamının olumsuzluk مَا'sının haberine dâhil olması caiz değildir. Bundan dolayı şu şiir şaz kabul edilmektedir:²⁵⁸

أَمْسَى أَبَانٌ دَلِيلًا بَعْدَ عِزَّتِهِ ... وَمَا أَبَانٌ لِمَنْ أَعْلَاجَ سُودَانِ

Eban azizlikten sonra zelillğe döndü. Zira Eban kaba siyahilerden değildi.

Şiirde مَا'nın haberi olan مَنْ أَعْلَاجَ ifadesine kural dışı olarak tekit lamı bitmiştir. Ebu Hayyan bu şiirde Kûfe ekolü ile Basra ekolü arasında şiirin manasını tamamen değiştirebilecek ciddi bir fikir ayrılığının bulunduğunu söylemektedir. Öyle ki, Kûfeliler buradaki (لِمَنْ) 'ın إلا anlamında olduğunu savunmaktadır. Bu durumda mana “Eban yalnızca kaba bir siyahidir.” şeklinde olmaktadır. Yani şair Eban'ın kötü birine dönüşmesinin şaşılacak bir durum olmadığını Eban'ın zaten bu karaktere sahip olduğunu belirtmektedir. Basralılara göre ise ل tektittir. Bu durumda şair, Eban'ın aslında iyi biri olduğunu düşündüğü ve bu durumu kendisine yakıştıramadığı anlaşılmaktadır. Ebu Hayyan bu fikir ayrılığını anlattıktan sonra kendi görüşünü de ayrıca açıklamıştır. Ona göre buradaki مَا nafiye değil aşağılama anlamında istifhamdır. ل ise tekit değil ibtidaiyye olup mahzuf bir هو zamirine dâhil olmuştur. Bu durumda şiirin takdiri لَهُ مِنْ كَيْفٍ (Kim ki Eban? Kaba bir siyahi.) şeklinde olmaktadır. Böylece Ebu Hayyan, tek bir cümle olan ifadeyi iki ayrı cümle şeklinde takdir etmiştir.²⁵⁹

Şayet bu şiir Ebu Hayyan'ın veya Kûfelilerin teviline göre yorumlanırsa o zaman kurala aykırılık teşkil edecek bir durum yoktur.

f) إِنَّ'nin Menfi ve Başında قَدْ Bulunmayan Mazi Haberine Dâhil Olması

Tekit lamının dâhil olmasının caiz olmadığı diğer iki yer إِنَّ'nin menfi olan ya da başında قَدْ bulunmadan gelen mazi fiilinin haberidir. Bu iki yeri beraber zikretmemizin sebebi İbni Malik'in şu beyti ile bu iki yere temas etmesidir.²⁶⁰

²⁵⁷ İbni Cinni, *Sırru Sinaati'l-İrab*, 2/57.

²⁵⁸ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ıla Elfıyyeti İbni Malik*, 1/308.

²⁵⁹ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 5/121.

²⁶⁰ İbni Malik, *el-Elfıyye*, 21.

وَلَا مِنَ الْأَفْعَالِ مَا كَرَضِيَا... وَلَا يَلِي ذِي اللَّامِ مَا قَدْ نُفِيَا
لَقَدْ سَمَا عَلَى الْعِدَا مُسْتَحْوِدَا... وَقَدْ يَلِيهَا مَعَ قَدْ كَانْ دَا

(İn'nin Haberinde) tekit l'ından sonra nefiy gelmez. Aynı şekilde haberinde (tekit l'ından sonra) رَضِيْ gibi (mutasarrıf) fiiller de gelmez.

Ancak (رَضِيْ gibi mutasarrıf) mazi fiilin başında قد olursa tekit l'ından sonra gelebilir. Şu örnekte olduğu gibi: (إِنَّ دَا لَقَدْ سَمَا عَلَى الْعِدَا مُسْتَحْوِدَا (Muhakkak ki şu kişi düşmanlarına galip gelerek onlara üstün oldu).

Şiirde de belirtildiği gibi İN'nin haberi menfi olduğu zaman kendisine tekit lamının dâhil olması caiz değildir. Bu kuraldan dolayı şu şiir şaz olarak değerlendirilmiştir:

وَأَعْلَمُ إِنَّ تَسْلِيمًا وَتَرْكََا ... لَلَا مُتَشَابِهَانِ وَلَا سَوَاءَ

Bilirim ki selam vermek ile uzak durmak ne aynıdır ne de benzerdir.²⁶¹

Şiirde مُتَشَابِهَانِ kelimesi İN'nin haberidir. Başında لَا bulunduğu için nefiydir. Dolayısıyla kendisine tekit lamının dâhil olması kural dışıdır.

İN ile kastedilen başında قد bulunmayan mutasarrıf mazi fiildir. Dolayısıyla İN ile زيدا لَرَضِيْ ifadesi caiz değildir. İbni Malik, fiilin mutasarrıf olması konusunda Ahfeş ve Ferra gibi düşünmektedir. Onlara göre لعسى أن يقوم الرجل / gibi örnekler caizdir.²⁶² Sibeveyhi'ye göre İN'nin haberinde tekit lamının camit mazi fiile dâhil olması da caiz değildir. Kisai ise ister camit olsun ister mutasarrıf olsun her mazi fiile bitişebileceği görüşündedir. Ancak o, bu durumda mazi fiilin başında gizli bir قد bulunduğunu belirtmektedir. Şayet زيدا ليرضى gibi örneğinde olduğu gibi fiil, muzari olursa bu caizdir. Bununla birlikte mazi fiile قد bitiştiğinde onu şimdiki zamanla yakınlaştıracığı için kendisine tekit lamının bitişmesinde beis yoktur.²⁶³

8. أل'in Marife olan Muzafa İlavesi

Marife kelimeye izafe edilen muzaf marifelik kazanmaktadır. Bu yolla izafet kelimeye marifelik kazandırdığından o isimde أل'in bulunması caiz değildir. Bu kuraldan dolayı şu şiir birçok nahivci tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir:

مِنْ الْقَوْمِ الرَّسُولُ اللَّهُ مِنْهُمْ ... لَهُمْ دَانَتْ رِقَابُ بَنِي مَعَدٍ

Resulullah'ın kendilerinden olduğu bir kavimdenidir. Bu öyle bir kabiledir ki Ma'dın çocuklarının boyunları onlara eğilmiştir.²⁶⁴

²⁶¹ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 1/309.

²⁶² Bu örneklerde İN'nin haberinde tekit l'ından sonra mutasarrıf olmayan camit fiiller geldiği için caizdir.

²⁶³ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 1/310.

²⁶⁴ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 1/151; Muradi, *Tavzihu'l-Makasid*, 1/446.

الرَّسُولُ kelimesi الله kelimesine izafe edilmek suretiyle marifelik kazanmıştır. Dolayısıyla آل'ın bitişmesi caiz değildir.

9. Kelimesine آل'ın İlavesi

آل'ın dâhil olmasının caiz olmadığı diğer bir ifade de مَعَ kelimesidir. Buna göre آل'ın bitiştiği şu şiir dâhil olmaları tarafından şaz kabul edilmiştir:

مَنْ لَا يَزَالُ شَاكِرًا عَلَى الْمَعَةِ ... فَهُوَ حَرٌّ بِعَيْشَةٍ ذَاتِ سَعَةٍ

*Yanındakine her daim şükreden rahat bir hayat sürmeye layıktır.*²⁶⁵

الذي مَعَهُ kelimesinin başındaki آل, الذي anlamındadır. Kelimenin aslı مَعَهُ şeklindedir. Ancak مَعَ kelimesine آل'ın dâhil olması caiz olmadığından şiir şaz kabul edilmektedir.

10. Harficerinin Mütakellim ve Muhatap Zamirlerine İlavesi

ك harficerinin mütakellim veya muhatap zamirine bitişmesi caiz değildir. Bundan dolayı şu şiir şaz kabul edilmiştir:

وَإِذَا الْحَرْبُ شَمَّرَتْ لَمْ تَكُنْ كِي ... حِينَ تَدْعُو الْكُمَا فِيهَا نَزَالِ

*Harp kızıştı mı benim gibisi yoktur. Cesur kişiler seni çağırırsa hemen oraya in.*²⁶⁶

11. Zait Kan'nin Şaz Olarak İlave Edildiği Yerler

Arap dilinde كان fiili üç farklı yapıda kullanılmaktadır. Birincisi nakıs fiil olup müptedayı kendine isim haberi de kendine haber yapar. İkincisi tam fiil olup diğer fiiller gibi fail alır. Üçüncüsü zait olup kendine isim, haber veya fail, meful almadığı gibi manayı da güçlendirmek dışında ciddi bir etkisi de bulunmamaktadır. İbni Malik zait كان'ye şu beyti ile değinmiştir:

وَقَدْ تَزَادُ كَانُ فِي حَشْوٍ كَمَا ... كَانُ أَصَحَّ عِلْمٌ مَنْ تَقَدَّمَ

*Öncekilerin ilmi ne de doğruymuş!) örneğinde olduğu gibi.*²⁶⁷

Şiirde ما كَانَ أَحْسَنُ زَيْدًا (Zeyd ne kadar güzeldir!) örneğinde olduğu gibi zait كان'nin fasıla olarak en çok kullanıldığı yer taaccüp ما'ası ile fiilin arasındadır. Bununla birlikte zait كان'nin fasıla olarak kullanıldığı diğer yerler şunlardır:²⁶⁸

- **Fiil ile failinin arası:** لم يوجد كَانَ مثلهم (Onun gibisi yoktur.)

²⁶⁵ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 1/151; İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 1/160.

²⁶⁶ Muradi, *Tavzihu'l-Makasid*, 2/745.

²⁶⁷ İbni Malik, *el-Elfiyye*, 19.

²⁶⁸ Faridi, *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, 1/415.

- **ile isminin arası:** **إِنَّ** (Zeyd sizin en hayırlılarınızdandır.) Bu örneği Sibeveyhi, hocası Halil bin Ahmet'ten alıntılanmıştır. Örnekte **إِنَّ** ile isminin arası hem kendi haberi hem de zait **كَانَ** ile fasledilmiştir.²⁶⁹

- **Sıfat ile mevsufunun arası:**

فِي غُرْفَةِ الْجَنَّةِ الْعُلْيَا الَّتِي وَجَبَتْ ... لَهُمْ هُنَاكَ بِسْعِي كَانْ مَشْكُورٍ

Onlar yüce cennetlerin bahçelerindedirler. Burada yaptıkları iyiliklerden dolayı onlara (cennet) vacip olmuştur.²⁷⁰

Şiirde zait **كَانْ** fiili kelimesiyle sıfat olan **مَشْكُور** kelimesini fasletmiştir. Diğer bir örnek de şu şiirde karşımıza çıkmaktadır:

فَكَيْفَ إِذَا مَرَرْتُ بِدَارِ قَوْمٍ ... وَجِئْرَانٍ لَنَا كَانُوا كِرَامَ

O kavmin yurduna ve o bizim o şerefli komşularımıza uğradığım zaman hâlim nice olur?²⁷¹

Şiirde **جِئْرَانٍ** kelimesiyle sıfatı olan **كِرام** kelimesinin araları zait olan **كَانُوا** fiili ile fasledilmiştir. Bu görüş Sibeveyhi'ye aittir. Ancak Müberred bu şiirdeki **كَانُوا** fiilinin zait olduğu fikrine karşı çıkmıştır. Ona göre **كَانُوا** nakıs fiildir. İsmi kendisine bitişen **و** zamiri haberi ise öne geçmiş olan **لَنَا** ifadesidir. Bu durumda **كَانُوا** ismi ve haberi ile birlikte itiraz (parantez) cümlesi olduğundan sıfatla mevsufun arasına girmesinde sakınca yoktur.²⁷²

- **Atıf ile matufun arası:**

فِي لُجَّةٍ غَمَرَتْ أَبَاكَ بِحُورُهَا ... فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانِ وَالْإِسْلَامَ

Baban (Cerir bin Abdillâh) hem İslâm'da hem de Cahiliyede öyle büyük sulardaydı ki denizleri onu kaplamıştı.²⁷³

Şiirde birbirlerine atfedilen **الْجَاهِلِيَّةِ** ve **الْإِسْلَامَ** kelimeleri zait **كَانِ** ile fasledilmiştir.

- **ile failinin arası:**

وَلَبِسْتُ سِرْبَالَ الشَّبَابِ أَرْوُرُهَا ... وَلَنِعَمَ كَانِ شَبِيبَةُ الْمُحْتَالِ

Gençlik kıyafetlerimi giyerek sevgiliyi ziyaret ettim. Üç kâğıtçının gençliği de pek güzeldi.²⁷⁴

Şiirde **نعم** ile faili olan **شَبِيبَةُ** kelimesinin arası zait **كَانِ** ile fasledilmiştir.

²⁶⁹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/153.

²⁷⁰ Endülüsi, *İrtişaf*, 5/401.

²⁷¹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/153.

²⁷² Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 1/416.

²⁷³ Üşmuni, *Menhecii's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 1/243.

²⁷⁴ Üşmuni, *Menhecii's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 1/243.

Zait كَانْ'nin fasıla olarak kullanıldığı yerler nahivciler tarafından tamamen kabul edilmemiştir. Nitekim nahivciler bunu iki şarta bağlamışlardır.

- Birinci şart: Zait olan كان car-mecrur arasına girmemelidir. Mütelazım (birbirini isteyen) ifadeler arasından sadece bunu istisna tutmuşlardır. Çünkü car-mecrur arasındaki bağ diğerlerinden çok daha güçlüdür. Bundan dolayı şu şiir birçok dilci tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir.

سَرَاةُ بَيْتِي أَبِي بَكْرٍ تَسَامَى ... عَلَى كَانِ الْمُسَوِّمَةِ الْعَرَابِ
Benî Ebubekir'in azizleri damgalanan Arap atlarına binerler.²⁷⁵

Şiirdeki عَلَى harficeri ile mecruru olan الْمُسَوِّمَةِ kelimesinin arası zait bir كَان ile kural dışı olarak fasledilmiştir.

- İkinci Şart: Zait olan كان sadece mazi sigasında kullanılmalıdır. Bundan dolayı şu şiir dilciler tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir:

أَنْتَ تَكُونُ مَا جِدَّ نَبِيلٍ ... إِذَا تَهَبُّ شَمَالٌ بَلِيلٌ
Kuzey riizgârı ıslak bir şekilde esti mi sen şerefli ve soylusun.²⁷⁶

Şiirde müpteda olan أَنْت ile haberi مَا جِدَّ kelimesinin arası muzari formundaki zait تَكُونُ ile fasledilmiştir. Zait olan كان'ye gösterilen bu müsamahanın muzarisi olan تَكُونُ'ya neden gösterilmediğini Ahmet bin Ömer Hazimi şu şekilde özetlemiştir:

Mazi fiil mebni olduğu için harfe benzemektedir. Harflerin zait olarak kullanımı oldukça yaygındır. Muzari fiil ise murep olduğu için isimlere benzemektedir. İsimlerin birkaç şaz örnek dışında zait oldukları görülmemiştir. Öyleyse “bir şeye benzeyen onunla aynı hükmü alır” prensibinden yola çıkarsak mazi fiilin harf gibi zait olabilmesi muzari fiilin ise isim gibi zait olmaması hükmü ortaya çıkmaktadır.²⁷⁷

12. Zamir Yerine Zahir İsim Kullanılması

Arap dilinde isim başta kullanıldığı zaman ikinci kez zikredileceği vakit zamir olarak getirilmesi gerekmektedir. زيدٌ أكرمته örneğinde olduğu gibi. Bu şekilde kullanım hem dilde kolaylık sağlamayı hem de yaşanacak muhtemel bir karışıklığın önüne geçmeyi hedeflemektedir. Zira cümle زيداً أكرمتُ şeklinde kullanılsaydı bu hem kullanımı zorlaştıracak hem de ikinci زيداً'nın başka biri olma ihtimalini akla getirecekti.²⁷⁸

²⁷⁵ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 1/250; Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 1/244; İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 1/291.

²⁷⁶ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 1/248; İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 1/292; Faridi, *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, 1/418; Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 1/244.

²⁷⁷ Shamela, “كان وأخواتها”, (Erişim 10 Şubat 2023).

²⁷⁸ Handud, *ez-Zaruratü's-Şiiriyye*, 428.

Ancak bu kurala kimi şiirlerde uyulmadığı görülmektedir. Örneğin,

لا أرى الموتَ يَسْبِقُ الموتَ شيءٌ ... نَعَصَ الموتُ ذا الغنى والفقير

*Ölümle galip geleni görmedim. O zengin fakir herkesin neşesini kaçıır.*²⁷⁹

Diğer bir örnek:

إذا الوحشُ ضَمَّ الوحشَ في ظُلَلَاتِهَا ... سَوَاقِطُ مَنْ حَرٍّ وَقَدْ كَانَ أَظْهَرَ

*Sıcak vahşi hayvanları ortaya çıkardığında sıcaklığı azaltanlar onları altında toplar.*²⁸⁰

Birinci örnekte şiirin لا أرى الموتَ يَسْبِقُهُ شيءٌ olması ikincide ise إذا الوحشُ ضَمَّهَا şeklinde olması gerekir. Kimileri bu türden bir kullanımın ne şiirde ne de nesirde caiz olmadığını kimileri ise şayet tekrar edilen isim cins olursa bunun caiz olabileceği görüşündedir.²⁸¹

4.4.2.3. İrapta Yapılan Hatalar

Şiirlerde en sık yapılan hatalardan biri de irap hatalarıdır. Bu hataların yapıldığı başlıca konular şunlardır:

1. Sondaki İletli Harfin Harekelenmesi

Arap dilinde illet harfleri الْغَازِي، الرَّايِي، يَغْزُو örneklerinde olduğu gibi sona geldiği zaman harekelenmez. Ancak bu kuralın şu şiirlerde ihlal edildiği görülmektedir:

لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي الْعَوَانِي هَلْ ... يُصْبِحْنَ إِلَّا لَهُنَّ مُطْلَبُ

Allah güzel kadınların belasını versin. Kendilerini isteyen biri olmadan sabahladıkları var mıdır?

مَا إِنْ رَأَيْتُ وَلَا أَرَى فِي مُدَّتِي ... كَجَوَارِي يَلْعَبْنَ فِي الصَّحْرَاءِ

*Hayatımda görmedim, göremeyeceğim de... Çölde dans eden şu cariyeler gibisini.*²⁸²

Birinci şiirdeki الْعَوَانِي ile ikinci şiirdeki جَوَارِي kelimelerinin sonlarındaki illet harfi kural dışı olarak harekelenmiştir.²⁸³ Ebü'l-Fida her iki şiirdeki kullanımı da şaz olarak değerlendirmiştir.²⁸⁴

2. Gayrimunsarıfı Munsarıf Olarak Kullanmak

Gayrimunsarıf, genelde tenvin ve kesreyi kabul etmeyen ve bu yönüyle muzari fiile benzeyen isim olarak tanımlanmaktadır. İsimlerde asıl olan onların munsarıf olmaları iken dokuz illetten iki tanesini ya da dokuz illet arasında iki illet yerine geçen tek bir illeti (maksure veya memdude elifi ile siga münteha'l-

²⁷⁹ Enbari, *Kitabü İzahil-Vakf ve'l-İbtida*, 1/320.

²⁸⁰ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/63.

²⁸¹ Kazzaz, *Ma Yecuzü li's-Şair fi'z-Zarure*, 175.

²⁸² Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 1/211.

²⁸³ İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 5/483.

²⁸⁴ Ebü'l-Fida, *el-Künnaş*, thk. Riyad bin Hasan (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2/289-290.

cumu) barındıran isimler, gayrimunsarîf yapılara dönüşmektedir.²⁸⁵ Bu dokuz illet şu şiirde toplanmıştır:²⁸⁶

عَدْلٌ ووصفٌ وتأنيثٌ ومعرفةٌ ... وعُجْمَةٌ ثم جمعٌ ثم تركيبٌ
والنونُ زائدةٌ من قبلها ألفٌ ... ووزنٌ فعلٌ وهذا القولُ تقريبٌ

Şiirde verilen dokuz illetten her bir tanesi birer aslın feridir. Örneğin isimlerin müzekker olması asıl iken müennesliği feridir. Dolayısıyla isimde onun asıl kullanımına muhalif olan iki illet bir arada bulununca isim olma yönü zayıflayacağından tenvin ve nekre alamamaktadır. Bundan dolayı gayrimunsarîf olan isimlere elif lam bitiştiğinde ya da muzaf olduğunda tekrar asla dönmekte ve kesreyi kabul edebilmektedir. Zira elif lam ve izafet isme özel olan durumlardır. Böylelikle artık o ismin fiile olan benzerliği sona ermiş ve tekrar isimliği ön plana çıkmıştır.²⁸⁷ Bu dokuz illet kısaca şunlardır:²⁸⁸

1. Udul/Adl: Bir lafzın mana değişikliğine uğramadan başka bir lafza dönüştürülmesidir. عَامِر kelimesinin عَمَرُ kelimesine dönüşmesi gibi. Bu durumda عَامِر asıl عَمَرُ ise feridir.

2. Vasıf: İçerisinde vasıf anlamı taşıyan yani herhangi bir şeyi vasıflayan kelimelerdir. Vasıflanan kelime (mevsuf) asıl iken vasıf feridir. فَعْلَان ve أَفْعَلُ şeklinde iki farklı yapıları vardır.

3. Tenis: Müenneslik, müzekkerlikten feridir. Müennesin çeşitleri şunlardır:

- Hakiki müennes: زَيْنَب gibi

- Ta-i merbuta (ة)'lı isim: فَاطِمَةُ ve طَلْحَةُ gibi.

- Elifimaksureli (ا/ى) isim: عَصَا ve مُوسَى gibi.

- Elifimemdudeli (اء) isim: زَرْقَاءُ (mavi) ve عَرَجَاءُ (topal) gibi. Elifimaksure ve elifimemdude her ne kadar tek bir illet olsa da iki illet yerine geçer. Yani bir kelimede bu illetlerden biri varsa o kelimenin gayrimunsarîf olması için yeterlidir.

4. Alem: Özel isim anlamındadır. İsimlerin cins olmaları asıl iken özel olmaları feridir. زَيْنَب و عائشة gibi. Bu iki kelime alem ve müenneslik olmak üzere iki illeti taşıdığından dolayı gayrimunsarîftır.

5. Ucme: Arapçaya sonradan dâhil olan yabancı isimlerdir. Bu isimlere “الدَّخِيل” (dile sonradan giren) de denmiştir. Kelimede asıl olan Arapça asıllı olmak iken yabancı dillerden geçen kelimeler feridir. Ucmeliğin gayrimunsarîfa illet sayılabilmesi için geldiği dilde özel isim ve üç harften fazla olmalıdır. Örneğin;

²⁸⁵ Ukberi, *el-Lübab*, 1/520.

²⁸⁶ Üşmuni, *Menhecî's-Salik ıla Elfiyyeti İbni Malik*, 3/135.

²⁸⁷ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 2/79.

²⁸⁸ Aladdin Gültekin, “Arap Gramerinde Gayrimunsarîf Kelimelerin Cümle İçinde Farklı Kullanımları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 199-213.

نوح ve لوط gibi isimler üç harfli olduklarından alem ve ucme illetini taşıyalar da gayrimunsarîf değildir. Ucme'ye örnek olarak إسماعيل ve إبراهيم isimleri verilebilir. Bu isimler alem ve ucme illetlerini taşıdıkları için gayrimunsarîftır.

6. Siga Müntehe'l-Cumu: Cemilikte son aşamaya gelmiş olan isimlerdir. İki illet yerine geçerler. Bu kalıp genelde üçüncü harfi “elif” olan ve “elif”ten sonra en az iki harf gelen çoğullar olarak resmedilmiştir.²⁸⁹ En yaygın geldikleri kalıplardan bazıları şunlardır:

مفاعِلُ	مَساجِدُ	Mescitler
مفاعيلُ	مصابيحُ	Lambalar
فَواعِلُ	خواتِمُ	Yüzükler
فعائيلُ	صحائفُ	Sayfalar
أفاعِلُ	أناجيلُ	Parmaklar

Bir kelimenin cemilikte son aşamaya gelmesi artık bir daha cemedilemeyeceği anlamına gelmektedir. Örneğin کلب kelimesi أَكْلِبُ olarak çoğul yapılır. أَكْلِبُ ise أَكْلِبُ olarak cemilenir. Böylelikle أَكْلِبُ kelimesi کلب kelimesinin nihai çoğulu olmakta ve aynı zamanda kelimenin ikinci çoğulu olduğundan tek başına iki illet yerine geçmektedir.²⁹⁰

7. Sonu ان'la Biten İsimler: Bu illet özel isimler için geçerlidir. عثمان ve عمران gibi. Cins isimlerin sonundaki ان illet değildir. لسان ve خان kelimeleri gibi.

8. Fiil Vezni: İsmi, fiil vezinlerinden bir vezin üzere gelmesidir. Bu illet ile birlikte o kelimenin alem olması şartı da aranır. يزيد ismi gibi. Zira bu isim muzari fiilin lafzını kullanmıştır.

9. Terkip: İki ya da daha fazla kelimenin bir arada kullanılmasıdır. Ancak bu iki kelimedenden biri harf olmamalıdır. بعلبك ve معديكرب isimleri gibi.

Arap dilinde gayrimunsarîf isimlerin tenvin ve kesre alamayacağına dair genel kabul gören bu kuralın kimi şiirlerde uygulanmadığı görülmektedir. Bu kuralın terk edildiği şiirlerden bazıları şunlardır:

فَلْتَأْتِيَنَّكَ قَصَائِدُ وَلِيَرْكَبُنَّ ... جَيْشُ إِلَيْكَ قَوَادِمَ الْأَكْوَارِ

Kasideler sana gelecek elbet ve ordular da senin için savaş arabalarına binecek.²⁹¹

قَوَاطِنًا مَكَّةَ مِنْ وَرَقِ الْحِمِّ

Toprak renkli güvercinlerden Mekke'ye yerleşenleri..²⁹²

²⁸⁹ İbni Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, 285.

²⁹⁰ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 3/146.

²⁹¹ Müberred, *el-Muktedab*, 3/354.

Yukarıdaki beyitlerde gayrimunsarîf olan قَصَائِدٌ ve قَوَاطِنًا kelimeleri munsarîf olarak kullanılmıştır. Bu kelimeler siga muntehe'l-cumu olduklarından gayrimunsarîftır.

عَلَى لَعْمٍ وَنَعْمَةٍ بَعْدَ نَعْمَةٍ ... لَوَالِدِهِ لَيْسَتْ بِذَاتِ عَقَّارٍ

Amr'ın anne babasının üzerimde çokça nimeti vardır. Onlar başa da kakmazlar.

Şiirde عَقَّارٍ kelimesi gayrimunsarîf olmasına rağmen kesreli kullanılmıştır.²⁹³

Kûfeliler “مِنْ” harfiyle kullanılan “أَفْعَل” kalıbı dışındaki gayrimunsarîfların şiirde munsarîf olarak kullanılabileceğini iddia etmektedirler. Onlara göre “أَفْعَل” kalıbı “مِنْ” harfi nedeniyle munsarîf olamamaktadır. Basralılar ise bu görüşe karşı çıkmışlar ve “أَفْعَل” kalıbını gayrimunsarîf yapan illetin *fil vezni* olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre مِنْ, ismitafidli gayrimunsarîf yapıyorsa مَرَرْتُ بِخَيْرٍ مِنْكَ ifadesinde de خَيْرٍ ve شَرٍّ kelimelerinin gayrimunsarîf olması gerekirdi.²⁹⁴

Şiirlerde gayrimunsarîf olan kelimelerin munsarîf olmalarına rastlanıldığı gibi munsarîf kelimelerin de gayrimunsarîf olarak kullanıldıklarına rastlamak mümkündür. Bu türden kullanımlar her ne kadar şiirlerde mevcut olsa da kimi dilciler tarafından şiddetle eleştirilmiş ve delil olarak kullanılan şiirler çoğunlukla tevil edilmiştir.²⁹⁵ Örneğin:

وَمَا كَانَ حَصْنٌ وَلَا حَابِسٌ ... يَفُوقَانِ مِرْدَاسَ فِي مَجْمَعٍ

*Hiçbir kale hiçbir duvar bir araya gelince Mirdas'a galip gelemes.*²⁹⁶

Munsarîf olan مِرْدَاسِ kelimesi gayrimunsarîf olarak kullanılmıştır. Bu kullanıma karşı olanlar bu şiirin hatalı olduğunu doğru rivayetin يَفُوقَانِ شَيْخِي فِي مَجْمَعٍ şeklinde olduğunu belirtmişlerdir.²⁹⁷ Diğer bir örnek de şudur:

مِمَّنْ وَلَدُوا عَامِرٌ ... ذُو الطُّولِ وَذُو الْعَرْصِ

*Uzun ve yapılı Amir'in çocuklarındandır.*²⁹⁸

Kimilerine göre şiirdeki عَامِرُ kelimesi bir kabile ismi olduğundan gayrimunsarîftır. Bu durumda hem alem hem de müenneslik illetleriyle kelime gayrimunsarîfa dönüşmüştür. Bu görüşü savunanlara da şu eleştiri yöneltmiştir: Şayet عَامِرُ kelimesi müennes bir kabile ismi olsaydı sıfatı olan ذُو kelimesi ذات

²⁹² Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/26.

²⁹³ Semin Halebi, *ed-Dürri'l-Masun*, 7/573.

²⁹⁴ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 3/437.

²⁹⁵ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 3/437.

²⁹⁶ Bağdadi, *Şerhu Ebyati Muğni'l-Lebib*, 7/314.

²⁹⁷ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 3/438.

²⁹⁸ İbnü'l-Esir, *el-Bedi fi İlmi'l-Arabiyye*, 2/593.

şeklinde gelirdi.²⁹⁹ Bu eleştiri, şair mecbur kaldığında ذَا kelimesini müennes yerine müzekker kullanabileceği şeklinde yanıtlanmıştır. Bu duruma aşağıdaki şiir örnek gösterilmiştir:

تَرَكْتَنِي فِي الدَّارِ ذَا غُرْبَةٍ ... قَدْ ذَلَّ مَنْ لَيْسَ لَهُ نَاصِرٌ

Yurdumda beni yabancı bıraktın. (Senden sonra) yardımcısı olmayan zelil olmuştur.³⁰⁰

Şiirdeki ذَا غُرْبَةٍ ifadesinin ذات غربة olması gerekmektedir. Çünkü şiiri söyleyen kişi bir kadındır. O, bu ifadesiyle sanki إنساناً ذَا غُرْبَةٍ (beni yabancı bir insan olarak bıraktın) anlamını kastetmiştir.³⁰¹

Munsarîfın, gayrimunsarîf olarak kullanıldığına diğer bir örnek de şu şiirdir:

لَمُضْعَبٍ حِينَ جَدَّ الْأَمْرُ أَكْثَرُهَا وَأَضْيَبَهَا

*İşler kızıştı mı Musab onların en fazlası, en mükemmelidir.*³⁰²

Asmai bu şiirin İbni Rukiyyat'a ait olduğunu şehirde yaşadığından dilinin bozulmuş olduğunu savunmaktadır.³⁰³ İbni Uşfur, bu şiiri “وَأَنْتُمْ حِينَ جَدَّ الْأَمْرُ” şeklinde bildiğini ifade etmiştir.³⁰⁴

Kûfeliler munsarîf bir ismin şiirde gayrimunsarîf olarak kullanılmasına ayrıca şu şiiri delil getirmiştir:

وَالِى ابْنِ أُمِّ أَنْاسٍ أَرْحَلُ نَاقَتِي ... عَمْرٍو فُتْدِرْكُ حَاجَتِي أَوْ تُسْعِفُ

Amr'ın bineklerini insanların annesine doğru sürüyorum.

*O, ya ihtiyacımı karşılar ya da bana yardım eder.*³⁰⁵

Şiirdeki “أَنْاسٍ” kelimesi gayrimunsarîf olmadığı hâlde bu şekilde kullanılmıştır. Nehhas, Basralı âlimlerden çoğunun munsarîf bir kelimenin gayrimunsarîf olarak kullanılmasını hata olarak değerlendirdiklerini ayrıca bu şiiri وَالِى ابْنِ أُمِّ أَنْاسٍ şeklinde rivayet ettiklerini belirtmiştir.³⁰⁶ Sibeveyhi de güvenilir bazı Arapların kendilerine bu beyti أَنْاسٍ şeklinde aktardıklarını belirtmiştir.³⁰⁷

Gayrimunsarîf bir ismin şiirlerde munsarîf olarak kullanılmasına genelde Arap dilcileri zaruret demektedir. Ancak munsarîf bir ismin gayrimunsarîf olarak kullanılmasına özellikle Basralı dilciler karşı çıkmıştır. Bu konuda varit

²⁹⁹ Kazzaz, *Ma Yecuzü li'ş-Şair fi'z-Zarure*, 194.

³⁰⁰ Enbarî, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 2/628; Kazzaz, *Ma Yecuzü li'ş-Şair fi'z-Zarure*, 194.

³⁰¹ Sirafî, *Şerhu Kitabi Sibeveyhi*, 1/194.

³⁰² İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şafîye*, 3/1510.

³⁰³ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 3/439.

³⁰⁴ İbni Uşfur, *Dairiü's-Şiir*, 102.

³⁰⁵ Ebu Cafer Nehhas, *Kitabü Umdeti'l-Küttab*, thk. Besam Abdülvehhab (Daru İbni Hazm, 2004), 74.

³⁰⁶ Nehhas, *Kitabü Umdeti'l-Küttab*, 74.

³⁰⁷ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/9.

olan şiirleri ya tevil etmişler ya farklı rivayetlerine sarılmışlar ya da fasih olmadığını söylemişlerdir. Bu tutumlarının sebebi isimde asıl olan durumun munsarîf olmasıyla ilgisi olabilir. Zira şiirde gayrimunsarîf bir isim munsarîf olarak kullanıldığında aslına döndürülmüşken, munsarîf bir isim gayrimunsarîf olarak kullanıldığında aslından çıkarılmış olur. Bu da onların eleştirilerine neden olmuştur.³⁰⁸

3. Mankus İsme Hareke Vermek

Mankus isim القاضى ve الراعى örneklerinde olduğu gibi sonunda makabli meksur sabit bir ي bulunan murep isimlerdir. ي'nın sabit olması kaydı إلى أخيك örneğinde olduğu gibi kendisine sonradan ي'nın geldiği isimler hariç tutulmuş, makablinin kesre olması şartıyla da طَبِي ve سَعِي gibi isimler hariç tutulmuştur. Mankus isimler ref ve cer hâlinde takdiri irap alıp nasp hâlinde ise fethayı kabul eder. Ayrıca bu isimler حكم قاضٍ على جانٍ örneğinde olduğu gibi elif-lam ve iza-fetten soyutlandığında, ref ve cer hâlinde sonlarındaki ي tamamen düşmektedir. Zira قاضٍ takdiren merfu, جانٍ ise takdiren mecrurdur. Sonlarındaki ي tamamen düşmüştür.³⁰⁹ Arap dilindeki bu yaygın kurala bazı şiirlerde uyulmamıştır.

فلو كان عبد الله مولى هجوته ... ولكن عبد الله مولى مواليا

Eğer İbni Ebu İshak azatlı köle olsaydı onu hicvederdim. Ancak o azat edilmiş kölelerin azatlığıdır.³¹⁰

Şiirdeki مَوَالِيَا kelimesi مَوَلَى'nın muzafileyhi olduğu için mecrurdur. Mankus isimler mecrurken şayet muzaf değillerse veya elif-lam almamışlarsa sonlarındaki ي'nın düşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu kelimenin doğru kullanımı مَوَالٍ şeklindedir.

4. İN Dışındaki Şart Edatlarının Fasledildiğinde Amel Etmesi

İن şartiyeden sonra her daim fiil gelmelidir. Bu fiil فشرٌ İن örneğinde olduğu gibi hazfedilebilmektedir. Zira cümlemin aslı İن كان خيراً فخيرٌ وإن شراً فشرٌ İن dışındaki diğer şart edatlarının amelleri zayıf olduğundan ancak kendilerinden sonra gelen fiilleri cezmeder. Şayet fiiliyle fasledilirse amel etmesi caiz değildir. Ancak şu şiirlerde araları fasledildiği hâlde fiillerin meczum olarak kullanıldığı görülmektedir:

متى واغلل ينبتهم يحيو ... هوئعطف عليه كأس الساقى

Ne vakit aralarına davetsiz bir misafir katılsa onu selamlarlar ve sakinin kadehi kendisine eğilir.³¹¹

³⁰⁸ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 3/437.

³⁰⁹ Galayini, *Camii'd-Dürus*, 1/107.

³¹⁰ Üşmuni, *Menhecii's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 3/171.

صَعْدَةٌ نَابِتَةٌ فِي حَائِرٍ ... أَيْنَمَا الرَّيْحُ تُمِيلُهَا تَمِيلُ

Çukurda yetişen sa'de³¹² bitkisidir. Rüzgâr onu nereye eğse oraya doğru eğilir.

Birinci şiirde متى ile fiili olan يُحْيُو fiilinin arası fasledilmesine rağmen bu fiilin sonundaki nun'un düşmesiyle meczum olmuştur. İkinci şiirde ise أَيْنَمَا ile fiil olan تُمِيلُ'in arasının fasledilmesine rağmen yine aynı şekilde meczum olmuştur.³¹³

5. Nefyi Hazfedilen بَرَح Fiilinin Amel Etmesi

Arap dilinde بَرَح'ın kardeşleri olarak isimlendirilen بَرَح - زَالَ - انْفَكَ fiillerinin amel edebilmesi için kendisinden önce nefiy ya da nehiy geçmelidir.³¹⁴

Nefye örneği:

- وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ: زَالَ “Onlar hep ihtilaf içinde olacaklardır.”³¹⁵ ayetteki مُخْتَلِفِينَ kelimesi, kendisinden önce nefiy (لَا) geçen يَزَالُونَ fiilinin mefulü olarak mansup olmuştur.

- لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ: بَرَح “Musa aramıza dönünceye kadar vazgeçmeyeceğiz!”³¹⁶ ayetindeki عَاكِفِينَ kelimesi kendisinden önce nefiy (لَنْ) geçen نَبْرَح fiilinin mefulü olarak mansup olmuştur.

- انْفَكَ:

لَيْسَ يَنْفَكَ ذَا غَنًى وَاعْتَرَاكَ ... كُلُّ ذِي عِفَّةٍ مُقِلٌ قَنُوعٌ

Kanaatkâr, iffetli ve az ile yetinen herkes ebediyen zenginlikten ve izzetten ayrılmaz.

Şiirdeki ذَا kelimesi kendisinden önce nefiy (لَيْسَ) geçen يَنْفَكَ fiilinin mefulü olarak mansup olmuştur.

Nehye Örneği:

- زَالَ:

صَاحَ شَمِيرٌ وَلَا تَزَلْ ذَاكِرَ الْمَوْتِ ... تِ قَبَسِيَّانُهُ ضَلَالٌ مُبِينٌ

Ey arkadaş! Paçanı siva (ahiret için hazırlığa başla) ve ölümü de unutma. Zira ölümü unutmak apaçık bir dalalettir.

Şiirdeki تَزَلْ kelimesi kendisinden önce nehiy (لَا) geçen ذَاكِرَ fiilinin mefulü olarak mansup olmuştur.

Bu fiiller eğer kasemden sonra gelirse nefiyleri mukadder olduğu hâlde amel edebilir.

³¹¹ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 2/232.

³¹² Herhangi bir destekleyici olmadan dümdüz yetişen bitki.

³¹³ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 3/1599.

³¹⁴ Üşmuni, *Menhecii's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 1/219.

³¹⁵ Hud 11/118.

³¹⁶ Taha 20/91.

“Allah’a ant olsun ki, sen hâlâ Yusuf’u anmaktan vazgeçmiyorsun”³¹⁷ ayette kasemden (تَاللّٰهِ) sonra gelen تَفْتُوْهُ fiilinin başında mukadder bir لَا harfi bulunmaktadır. Bununla birlikte kendisi amel edip تَذْكُرُ cümlesini mahallen nasbedip kendine meful olarak almıştır.

- نَبْرَحَ:

فَقُلْتُ يَمِيْنَ اللّٰهُ اَبْرَحُ قَاعِدَا ... وَلَوْ قَطَعُوا رَاسِيْ لَدَيْكَ وَاَوْصَالِيْ

Allah’a yemin olsun ayakta durmaya devam edeceğim. Senin yanında başımı kesseler de uzuvlarımı koparsalar da.

İmruülkays’a ait olan bu şiirde اَبْرَحُ fiili yeminden sonra geldiği için başında nefiy olmasa da amel etmiş ve قَاعِدَا kelimesini nasbetmiştir. Elbette burada başında nefiy olmadığı hâlde amel etmesini sağlayan husus kendisinden önce kasem geçmesidir. Şayet başında nefiy bulunmaz ve kendisinden önce de kasem de geçmezse amel etmesi caiz değildir. Bundan dolayı şu şiir şaz olarak kabul edilmiştir:³¹⁸

وَأَبْرَحُ مَا أَدَامَ اللّٰهُ قَوْمِيْ ... بِحَمْدِ اللّٰهِ مُنْتَطِقًا مُّجِيدًا

Allah kavmimi var ettikçe ona hamdederek en iyi şekilde atımın sırtından inmeyeceğim.

Şiirde اَبْرَحُ fiilinin amel ederek مُنْتَطِقًا kelimesini nasbettiği görülmektedir. Ancak kendisinden önce ne bir nefiy geçmiş ne de kasemden sonra da gelmiştir.

6. Olarak Kullanılması لَا أَبَاكَ İfadesinin لَا أَبَا لK

لَا أَبَاكَ ifadesinden ل harficerinin hazfedilip kelimenin لَا أَبَاكَ şeklinde kullanılması kural dışıdır. Zira cinsten hükmü nefyeden لَا’nın amel edebilmesi için isminin nekre olması dolayısıyla muzaf olmaması gerekmektedir. Ancak لَا أَبَاكَ ifadesinde ل harficeri hazfedildiği için أَبَا kelimesi ك zahirine muzaf olarak marifelik kazanmıştır. Dolayısıyla لَا’nın amel etme şartı bozulduğu için artık bu kullanımın لَا أَبَاكَ şeklinde olması gerekmektedir. İbni Malik bu kaideden yola çıkarak, şairin şu beytinde ل harfinin düşüp أَبَا kelimesindeki elifin kalmasını şaz olarak değerlendirmiştir:³¹⁹

أَبَا لَمَوْتِ الَّذِي لَا بُدَّ أُنِيْ ... مُلَاقٍ لَا أَبَاكَ تُخَوِّفُنِيْ

Babasız kalasica kadın! Kesin olarak başıma gelecek olan ölümlle mi beni korkutuyorsun.

³¹⁷ Yusuf 12/85.

³¹⁸ Üşmuni, *Menhecü’s-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 1/221.

³¹⁹ İbni Malik, *Şerhu’l-Kâfiyyeti’s-Şa’fiye*, 1/528.

b) Nefyin bozulmaması ile kastedilen haberine *إِلَّا*'nın dâhil olmamasıdır. Zira *إِلَّا*'nın nefiy manasını müsbete çevirdiğinden cümledeki nefiy zail olmakta ve *مَا* amel etmemektedir. Örneğin *وَإِلَّا وَاحِدَةً* “Emrimiz ancak bir tek emirdir.”³²⁷ ayetinde *وَاحِدَةً* kelimesi *مَا*'nın haberi olmasına rağmen mansup olmamıştır. Çünkü *إِلَّا*'nın amelinin bozmuştur. Bir diğer ayette *وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ* “Muhammet ancak bir peygamberdir.”³²⁸ *رَسُولٌ* kelimesi *مَا*'nın haberi olmasına rağmen mansup olmamıştır.

Dilciler tarafından genel kabul gören ve ayetle de varlığı pekiştirilen bu kuralın uygulanmadığı şu şiir dilciler tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir:

وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا مَنْجُونًا بِأَهْلِهِ ... وَمَا صَاحِبُ الْحَاجَاتِ إِلَّا مُعَذِّبًا

*Zaman, ehli için ancak bir su değirmeni gibidir. (Belaları sürekli başına getirir.) Bir de ihtiyaç sahipleri ise ancak azap içerisinde.*³²⁹

مَنْجُونًا kelimesi ile *مُعَذِّبًا* kelimeleri kendilerinden önce geçen *مَا* edatının haberi olarak mansup olmuştur. Ancak kurala göre buradaki *مَا*'ların amel etmemesi gerekmektedir. Zira her iki cümlede de *مَا*'nın ameli *إِلَّا* tarafından bozulmuştur. Bununla birlikte bu kullanımı tevil etmeye çalışanlar da olmuştur. Örneğin İbni Hişam, her iki cümlede de *إِلَّا*'dan sonra fiil takdir etmiş ve şiiri, *إِلَّا يَدُورُ دَوْرَانِ* *إِلَّا يُعَذِّبُ مُعَذِّبًا* şeklinde tevil etmiştir.³³⁰ Ancak bu tevilin çok zorlama olduğunu söylemek mümkündür. Zira birinci cümlede hem fiil (*يَدُورُ*) hem de mefulümutlak (*دَوْرَانِ*) hazfedilmiş ve mefulümutlakın muzafileyhi (*مَنْجُونِ*) kelimesi onun yerine getirilmiştir. Bu durum tevil içerisinde tevil hazif içerisinde hazifile sonuçlanmaktadır. İbni Hişam'ın bu tavrı takınmasında belki de şiiri şaz diye niteleyip geçmektense onu anlayabilme kaygısı etkili olmuştur. Ancak yapılan tevilin de anlaşılır ve zorlamadan uzak olması gerekmektedir.

c) *مَا*'nın haberi isminden önce gelmemelidir. Aksi durumda *مَا* amel etmez. Şu şiirde olduğu gibi:³³¹

وَمَا خُذَلْتُ قَوْمِي فَأَخْضَعَ لِلْعِدَا ... وَلَكِنْ إِذَا أَدْعَوْهُمْ فَهُمْ هُمْ

Kavim beni yitirdi bırakmaz ki düşmana boyun eğeyim.

Onları yardıma çağırdım mı onlar adam gibi adamdır.

³²⁷ Kamer 54/50.

³²⁸ Aliimran 3/144.

³²⁹ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 1/255.

³³⁰ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 1/269.

³³¹ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/370.

Şiirde قَوِي kelimesi مَا'nın ismi حُذِلْ ise haberidir. Ancak haber isimden önce geldiği için مَا amel etmemiştir.

Ancak Ferezdak'a ait olan şu şiir bu kural gözetilmediği için şaz olarak değerlendirilmiştir:

فَأَصْبَحُوا قَدْ أَعَادَ اللَّهُ نِعْمَتَهُمْ ... إِذْ هُمْ قُرَيْشٌ وَإِذْ مَا مِثْلُهُمْ بَشْ

Allah onlara nimetini bir kez daha bağışladı.

*Zira onlar Kureyş'tir. Zira hiçbir beşer onlar gibi değildir.*³³²

Şiirde مَا'nın haberi olan مِثْلُهُمْ kelimesi ismin önüne geçmesine rağmen مَا'nın haberi olarak mansup olmuştur. Sibeveyhi bu şiiri şaz olarak değerlendirmiştir.³³³ Ancak bazılarına göre bu Ferezdak'ın yaptığı bir hatadır. Zira o Benî Temim kabilesindendir. Normalde kendi lügatinde مَا amel etmemektedir. Ancak o, bu şiirini Hicaz lügatine göre icra etmiştir. Bununla birlikte kendisi, Hicaz lügatinde مَا'nın haberi takdim ettiğinde artık amel etmediğini bilmediği için bu şekilde bir hata yapmıştır. Ancak bu düşünce de Ferezdak'ın her iki lügati de çok iyi bildiği ileri sürülerek çürütülmeye çalışılmıştır.³³⁴

مِثْلُهُمْ kelimesi hakkında ayrıca bir çok farklı tevilin yapıldığını da söylemek mümkündür. Bazıları bu kelimenin müpteda olduğunu ama hem müphem (kapalı) olduğu hem de mebniye muzaf olduğu için fetha üzerine mebni olduğunu iddia etmektedirler. Zira şiirde مِثْل kelimesi müphem olup mebni هُمْ zamirine izafe edilmiştir. Bu kullanımı şu ayetteki kullanıma benzetmişlerdir:³³⁵ إِنَّهُ حَقٌّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ “O (size va'dolunanlar), sizin konuşmanız gibi gerçektir.”³³⁶ ayette مِثْل kelimesi حَق kelimesinin sıfatıdır. Ancak hem müphem olduğundan hem de mebni olan مَا'ya izafe edildiğinden fetha üzerine mebni olmuştur.³³⁷ Bazılarına göre ise şiirdeki مِثْلُهُمْ kelimesi بَشَر kelimesinden hâldir. Haber ise mahzuftur. Cümlelerin takdiri مَا فِي الوجود بشر مثلهم (Mevcudatta onlar gibi bir beşer yoktur) şeklindedir.³³⁸

d) مَا'nın haberinin mamulü isminden önce gelmemelidir. Şayet haberinin mamulü isminden önce gelirse مَا amel etmez. Şu şiirde olduğu gibi:

وَقَالُوا تَعْرِفُهَا الْمَنَازِلَ مِنْ مَنِي ... وَمَا كُلُّ مَنْ وَاقَى مَنِي أَنَا عَارِفٌ

³³² Müberred, *el-Muktedab*; Üşmuni, *Menheci's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 1/256.

³³³ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 1/272.

³³⁴ Süyuti, *el-İktirah*, 165.

³³⁵ Muhammet Ali Neccar, *Ziyai's-Salik ila Evdahi'l-Mesalik* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 1/261.

³³⁶ Zariyat 51/23.

³³⁷ Ahmet bin Muhammet el-Hurad, *el-Mücteba min Müşkili İrabi'l-Kur'an* (Mecmeü'l-Melik Fahd, 1462), 4/233.

³³⁸ Neccar, *Ziyai's-Salik ila Evdahi'l-Mesalik*, 1/261.

Derler ki (sevdiçeğinin) yaşadığı Mina'daki yeri bize anlat.

*Oysaki ben (ne Mina'yı ne de) oraya gidenleri tanımam.*³³⁹

Şiirde مَا'nın ismi عَارِفُ ise haberidir. مَنْ ifadesi عَارِفُ kelimesinin mefulü yani mamulüdür. Ancak hem isimden hem de haberden önce geldiği için مَا amel etmemiş ve kelime merfu kalmıştır.

Ancak haberin mamulü zarf ya da car-mecrur olursa ismin önüne geçmesi durumunda مَا'nın ameline zarar vermez. Zira zarf ve car-mecrura diğer kullanımlara verilmeyen bir ayrıcalık verilmiştir.³⁴⁰ İbni Malik bu hususa şu şiiri ile değinmiştir:

وَسَبَقَ حَرْفَ جَرٍّ أَوْ ظَرْفٍ كَمَا ... بِئِ أَنْتَ مَعْنِيًا أَجَارَ الْعُلَمَاءَ

مَا يِ أَنْتَ مَعْنِيًا (sen benimle ilgilenmiyorsun) örneğinde olduğu gibi zarfın ya da harficerin takdimine ulema cevaz vermiştir.³⁴¹

Beyitte geçen مَا'nın ismi مَعْنِيًا ise haberidir. Haberin mamulü olan بِ her ne kadar isimden önce gelmiş olsa da مَا'nın ameline zarar vermemiştir. Benzer bir duruma şu şiirde de rastlamak mümkündür:

بِأُهْبَةِ حَزْمٍ لُدٍّ وَإِنْ كُنْتُ آمِنًا ... فَمَا كُلَّ حَيْنٍ مَنْ ثَوَالِي مُوَالِيَا

Emin olsan da hazırlıklı ol, işlerini kontrol altında tut ve Allah'a sığın.

*Güvendiğin kişiler her daim sana dost olmazlar.*³⁴²

Şiirde مَنْ'nın ismi مُوَالِيَا haberidir. كُلَّ حَيْنٍ ise zarf olup haberin mamulüdür önde gelmesi مَا'nın ameline zarar vermemiştir.

8. إذا ve لَوْ'den Sonra Gelen Muzarinin Meczum Olması

Arap dilinde إذا ve لَوْ edatları şart ifade eden diğer edatların aksine kendisinden sonra gelen muzari fiili cezmetmemektedir. Bunun sebebiyle ilgili birtakım açıklamalar yapılmıştır. Örneğin Süyuti, bu edatların her ne kadar şart ifade et-seler de tekrar ve umum ifade etmediklerinden diğer şart edatlarından ayrıldığını bundan dolayı da onlar gibi cezmetmediklerini belirtmiştir.³⁴³ Kur'an'da da وَإِذَا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا "Ayetlerimiz onlara açıkça okunduğu zaman..."³⁴⁴ ve "Eğer savaşmayı bilseydik, aranızdan gelirdik dediler."³⁴⁵ gibi ayetlerde bu iki edatın cezmetmediği görülmektedir.

³³⁹ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 1/258.

³⁴⁰ Endülîsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 5/35.

³⁴¹ İbni Malik, *el-Elfiyye*, 20.

³⁴² Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 1/257.

³⁴³ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 2/180.

³⁴⁴ Şûra 46/7.

³⁴⁵ Aliimran 3/167.

Bununla birlikte bazı şiirlerde bu edatlardan sonra gelen muzari fiil, meczum olarak kullanılmıştır. Şu şiirlerde olduğu gibi:

وَإِذَا تُصِبُّكَ خَصَاصَةٌ فَتَحْمَلِ ... اسْتَعْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغَنَى

Başına bir sıkıntı gelince tahammül göster. Rabbinin sana verdiği zenginlikle yetin.

Şiirde إِذَا'dan sonra gelen تُصِبُّ fiili kural dışı olarak meczum kullanılmıştır.³⁴⁶

لَوْ'den sonra gelen muzariye örnek ise şu şiirdir:

لَوْ يَشَاءُ طَارَ بِهِ دُومِيعَةٌ

Eğer dileseydi bütün kudretiyle ona saldırırdı.

Aralarında İbnü'l-Şecerî'nin (ö. 542/1148) de bulunduğu bazı kimseler bu şiiri delil göstererek لَوْ'in muzari fiili cezmedebileceğini savunmuşlardır. Bağdadi ise bu görüşü eleştirmiş ve şu ifadeleri sarf etmiştir:³⁴⁷

Onların kullandıkları bu şiirde delil yoktur. Zira bazı Arapların شَا يَشَا, جَا يَجِي gibi fiillerin sonundaki hemzeyi hazfettikleri bilinmektedir. Şairin de burada aynı yöntemi takip etmiş olması muhtemeldir. Evvela يَشَاء fiilinin sonundaki hemzeyi hazfetmiş daha sonra da med elifini hemzeye kalb etmiştir. Nitekim عَالَم ve خَاتَم gibi kelimelerdeki med elifi de hemzeye dönüştürülerek عَالَم ve خَاتَم olarak kullanılmıştır.

9. اِنْ'in Şartını Cezmedip Cevabını Cezmetmemesi

Arap dilinde اِنْ'in şartı ve cezası muzari fiil olduğunda her ikisinin de meczum olması gerekmektedir. Ancak bazı şiirlerde şartın meczum olup muzarinin meczum olmadığı görülmektedir. Sibeveyhi اِنْ تَأْتِي آتِيكَ gibi bir kullarımda şartın meczum olup cevabın meczum olmamasını “bu güzel olmaz” diyerek şairin şiirde bu ihlali yaptığını belirtmiştir:

يَا أَقْرَعُ بَنَ حَابِسٍ يَا أَقْرَعُ ... إِنَّكَ إِنْ يُصْرَعُ أَخُوكَ تُصْرَعُ

*Ey Akra' bin Habis ey Akra' eğer kardeşin yıkılırsa sen de yıkılırsın.*³⁴⁸

Şiirde اِنْ'in şartı olan يُصْرَع fiili meczum olmuşken cezası olan تُصْرَع fiili meczum olmamıştır. Ebu Ali Farisi şiirde aslında تُصْرَع fiilinin اِنْ'in cezası olmadığını اِنَّكَ'nin haberi olduğunu, اِنْ'in cezasının ise mahzuf تُصْرَع fiili olduğunu belirtmiştir. Ona göre şiirin aslı اِنَّكَ تُصْرَعُ اِنْ يُصْرَعُ أَخُوكَ تُصْرَعُ şeklindedir. Bu durumda اِنَّكَ'nin ismi ile haberi arasına اِنْ يُصْرَعُ ifadesi girmiş olmaktadır.³⁴⁹

³⁴⁶ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şafîye*, 3/1583.

³⁴⁷ Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 11/298-299.

³⁴⁸ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/67.

³⁴⁹ Ebu Ali Farisi, *et-Talika ala Kitabi Sibeveyhi*, thk. Avd bin Hamd Kavzi (1410/1990), 2/180.

إِنْ edatının şartı muzari olursa bu durumda muzari gelen cezanın da meczum olması gerekmektedir. Şayet şartı mazi olursa muzari gelen ceza cezmedilmez.³⁵⁰ Bu durumu İbni Malik şu beyti ile açıklamıştır:

وَبَعْدَ مَا رَفَعَكَ الْجَزَا حَسَنٌ ... وَرَفَعُهُ بَعْدَ مُضَارِعٍ وَهَنٌ

*Mazi olan şarttan sonra (muzari olan) cezayı refetmen (cezmetmemen) güzeldir. Ancak muzariden sonra gelen cezayı refetmen (cezmetmemen) zayıftır.*³⁵¹

10. Muzaf Olan Çoğul İsimlerde ن Harfinin Düşmemesi

Muzaf olan müfret isimlerde tenvin düştüğü gibi tesniye ve çoğullardaki ن harfi düşmektedir. Ancak ن harfinin şu iki şiirde düşmediği görülmektedir.³⁵²

وَلَمْ يَرْتَفِقْ، وَالنَّاسُ مُحْتَضِرُونَ ... جَمِيعًا، وَأَيْدِي الْمُعْتَفِينَ رَوَاهِقُهُ

İnsanlar topluca ona geldiğinde ve muhtaçların elleri ona uzandığında dirseğine yaslanmaz. (Oralı olmaz.)

Şiirde هُ zamirine izafe edilen مُحْتَضِرُونَ kelimesinin sonundaki ن harfi düşmemiştir.

هُمْ الْفَائِلُونَ الْخَيْرَ وَالْأَمْرُونَهُ ... إِذَا مَا خَشَوْا مِنْ مُحْدِثِ الْأَمْرِ مُعْظَمًا

Onlar, büyük belalardan korktukları zaman hayrı söyler onu emrederler.

Sibeveyhi, bazılarının bu iki şiiri uydurulmuş/masnu olarak nitelediğini belirtmiş ancak kendisi bu konuda herhangi bir açıklama yapmamıştır.³⁵³ Ayrıca مُحْتَضِرُونَ ve الْأَمْرُونَهُ kelimelerine bitişen هُ zamirinin aslında muzafileyh olmadığını, ha-i sekte olduğunu dolayısıyla bir izafet gerçekleşmediği için ن harfinin düşmediğini belirtenler de vardır.³⁵⁴

11. İrabı Manaya Uyarlamak

Arap dilinde irap ile mana arasında çoğunlukla tam bir uyum bulunmaktadır. Ancak kimi kullanımlarda manadan ziyade lafız ön planda tutulmakta ve mana göz ardı edilmektedir. Örneğin; قَاتَلَ زَيْدٌ عَمْرًا “Zeyd, Amr ile savaştı.” ifadesinde bu durumla karşılaşmak mümkündür. Zira mana itibarıyla hem Zeyd hem de Amr قَاتَلَ fiilinin failidir. Çünkü bu eylem her ikisinden de sadır olmuştur. Ancak bu gibi yerlerde manadan ziyade lafızsal bir dizilim göz önünde bulundurulmuş ve cümle fiil + fail + meful formatında kullanılmıştır.³⁵⁵ Ancak bu kullanımın bazı şiirlerde göz ardı edildiği ve lafızdan ziyade mananın göz önünde bulundurulduğunu söylemek mümkündür. Evs bin Hacer’e (ö. 620) ait olan şu şiirde olduğu gibi:

³⁵⁰ Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 4/24.

³⁵¹ İbni Malik, *el-Elfıyye*, 58.

³⁵² İbni Usfur, *Darairü’ş-Şiir*, 28.

³⁵³ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/188.

³⁵⁴ Şatıbi, *el-Makasidü’ş-Şafıye*, 8/127.

³⁵⁵ Ebü’l-Fida, *el-Künnaş*, 2/68.

تَوَاهِقُ رِجَالَهَا يَدَاهَا وَرَأْسُهُ ... لَهَا قَتَبُ خَلْفِ الْحَقِيْبَةِ رَادِفٌ

Onun (vahşi eşeğin) ön ayakları onun (eşeğimin) arka ayakları ile birlikte yürür.

*Kafası ise sanki (eşeğimin) heybesinin arkasına bağlanan bir semerdir.*³⁵⁶

Şair hem رِجَالَهَا hem de يَدَاهَا kelimelerini merfu okumuştur. Zira o manayı göz önünde bulundurmuştur.³⁵⁷ Arap dilcilerinden bazıları bu kullanımı tamamen reddetmiş ve bunun fasit bir kullanım olduğunu belirtmişlerdir. Şiirin ise تَوَاهِقُ رِجَالَهَا يَدَيْهَا şeklinde olduğunu savunmuştur.³⁵⁸

İbni Cinni ise bu şiiri farklı bir şekilde ele almıştır. O, bu konuda şu ifadeleri sarf etmiştir:

Bu şiirin aslı رِجَالَهَا يَدَاهَا وَتَوَاهِقُ يَدَيْهَا şeklindeydi. Birinci cümledeki يَدَيْهَا mefulü hazfedilmiştir. Daha sonra وَتَوَاهِقُ fiili ona delalet eden birinci تَوَاهِقُ'dan dolayı hazfedilmiştir. Son olarak ikinci cümledeki meful olan رِجَالَهَا kelimesi de tıpkı birinci cümledeki mefulün hazfedilmesi gibi hazfedilmiş ve geriye تَوَاهِقُ رِجَالَهَا يَدَاهَا ifadesi kalmıştır. Sana bahsettiğim bu açıklamayı زَيْدٌ عَمْرُو ضارب örneğinde de kullanabilirsin. عَمْرُو kelimesini refeden ikinci bir mahzuf fiildir. Zira زَيْدٌ ve عَمْرُو kelimelerinin baştaki fiil olan ضارب ile merfu olmaları doğru değildir.

İbni Cinni'nin yapmış olduğu bu açıklamaya benzer bir diğer açıklamayı da İbni Malik yapmıştır. O şiirin aslında رِجَالَهَا يَدَيْهَا، وَتَوَاهِقُ رِجَالَهَا يَدَيْهَا şeklinde olduğunu ve birlikte يَدَيْهَا ve رِجَالَهَا mefullerinin hazfedildiğini savunmaktadır.³⁵⁹

4.4.2.4. İsmitasgirde Yapılan Hatalar

Şiirlerde yaygın görülen şaz türlerinden biri ismitasgir sigalarında görülmektedir. Bu kullanımların şaz olma nedenleri genelde tasgir için ileri sürülen dört şarttan birini taşıyamamalarından kaynaklanmaktadır. Tasgir yapılacak kelimede şu dört şart aranmaktadır:³⁶⁰

a) Kelime isim olmalıdır. Fiilden tasgir türetilmez. Çünkü bir şeyi büyütme ya da küçültme isme özgüdür. Fiiller bu manayı almaya elverişli değildir.

b) Kelime murep olmalıdır. Mebni olan kelimelerden tasgir yapılmaz. Dolayısıyla zamir, ismişaret, ismimevsul ve mebni olan diğer isimler tasgir edilmez.

³⁵⁶ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/287.

³⁵⁷ Şatibi, *el-Makasidü's-Şa'fiye*, 4/660.

³⁵⁸ Kazzaz, *Ma Yecuzü li's-Şair fi'z-Zarure*, 187.

³⁵⁹ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 3/1263.

³⁶⁰ Ezherî, *Şerhu't-Tasrih*, 2/559.

c) Kelime tasgirle aynı sigadan ya da tasgire benzeyen bir sigadan gelmemelidir. Dolayısıyla tasgirle aynı sigadan olan كَمَيْتٌ ve شُعَيْبٌ kelimeleri ile tasgire benzeyen مُسَيِّطِرٌ, مُهَيِّمٌ ve مُبَيِّطٌ gibi kelimeler tasgir edilemez.

d) Kelime tasgir edilmeye elverişli olmalıdır. Allah'ın, peygamberlerin ve meleklerin isimleri gibi yüce isimler tasgir edilemez. Bununla birlikte cemi kesretlerin, كَلٌّ ve بعضٌ lafızlarının ve Sibeveyhi'nin görüşüne göre ay ve hafta isimlerinin de tasgir edilmesi caiz değildir.³⁶¹

Yaygın olan bu şartların haricinde tasgir sigalarının yapısında da ileride bahsedileceği üzere bazı şartlar aranmaktadır. Şiirde bu şartların ihlal edildiği başlıklardan bazıları şunlardır:

1. Tasgir Edilen Kelimenin İsim Olmaması

Bu konuda öne çıkan kullanım taaccüp fiilinin tasgir edilmesine yönelik kullanımdır. Bazı şiirlerde taaccüp fiillerinin tasgir edildiği kullanımlara rastlamak mümkündür. Her ne kadar Kûfe ekolü bu şiirlerden yola çıkarak taaccübün isim olduğunu kabul etse de yaygın kabul onun fiil olduğu yönündedir.³⁶² Taaccüp fiilinin tasgir edilmesine şu şiir örneklerdir:

يَا مَا أَمِيلَجْ غَزْلًا شَدَنَ لَنَا ... مِنْ هَوْلِيَائِكُنَّ الصَّالِ وَالسَّمَرِ

Ne güzeldik ceylanlar (şu kadınlar). Bizim için olgunlaştılar. Şu hünnap ve dikenli ağaçlar arasından.

Basralı dilciler مَا أَمِيلَجْ kelimesinden yola çıkarak bu şiirin şaz olduğunu söylemişlerdir.³⁶³ Zira taaccüp fiili olan مَالَجْ fiili tasgir yapılmak suretiyle kural dışı kalmıştır.

Arap dilinde isim fiil olan حَبَّأَ kelimesi de şaz olarak tasgir edilmiştir. Bazı Arapların bu kelimeyi مَا أَحْبَبَهُ şeklinde tasgir ettikleri bilinmektedir. Ukberi, bu sözün delil olamayacak şazlardan olduğunu belirtmektedir.³⁶⁴

2. İsmimevsul ve İsmiîşaret gibi Mebni İsimlerin Tasgir Yapılması

Arap dilinde sadece mütemekkin (irap alabilen) isimler tasgir edilebilmektedir. İsmiîşaret ve ismimevsuller mebni olduğundan tasgir edilmesi caiz değildir.³⁶⁵ İbni Malik bu hususa şu beyti ile temas etmiştir:

وَصَغَّرُوا شُدُودَ الَّذِي، الَّتِي ... وَدَا مَعَ الْفُرُوعِ مِنْهَا تَا، وَتِي

*ve bunların fiiruu olan تَا ve تِي'yi (Araplar) şaz olarak tasgir ettiler.*³⁶⁶

³⁶¹ Hamelavi, *Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf*, 99.

³⁶² Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/104.

³⁶³ Hamelavi, *Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf*, 99.

³⁶⁴ Ukberi, *el-Lübab*, 1/188.

³⁶⁵ Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 4/278.

³⁶⁶ İbni Malik, *el-Elfıyye*, 359.

İbni Malik'in temas ettiği konu kimi Arapların الَّذِي ve الَّتِي kelimelerini اللَّذِي ve اللَّتِي olarak tasgir etmeleridir. Aynı şekilde ismişaret olan ذَا ve تَا'nın da tasgir edilmesi caiz değildir. Bundan dolayı şu şiir şaz olarak değerlendirilmiştir:

أَلَا قُلْ لِتَيَّا قَبْلَ مَرَّتْهَا اسْلَمْ ... نَحْيَةَ مُشْتَقٍ إِلَيْهَا مُتَمِّم

*Şu kadıncağıza söyle bu sefer Müslüman olsun. Ona sevdalı ve vurgun birinden selam olarak.*³⁶⁷

Arap dilinde şaz olarak kullanıldığı görülen ismişaretlerden bazıları asıllarıyla birlikte şu kelimelerdir:

1. هَذَا – هَذَا: Sibeveyhi kimi Arapların هَذَا kelimesini هَذَا şeklinde tasgir ettiklerini belirtmektedir.³⁶⁸ İbni Useymin kendilerinin (Suud halkının) ammicede هَذَا ifadesini hâlen kullandıklarını belirtmektedir.

2. ذَلِكَ – ذَالِك:

أَوْ تَحْلِي بِرَبِّكَ الْعَلِي ... أَيْ أَبُو ذِيَالِك الصَّبِي

*Yüce Rabbine yemin mi ediyorsun? Benim bu küçücük çocuğun babası olduğuma dair.*³⁶⁹

Şiirde ذَلِكَ kelimesi kural dışı olarak ذَالِك şeklinde tasgir edilmiştir.³⁷⁰ Ayrıca bu kelimenin ذِيَالِك şeklinde uzaklık ifade eden ل harfi olmadan da kullanıldığı görülmektedir. Mütenebbi'ye ait şu şiirde olduğu gibi:

قَطَّعْتَ ذِيَالِكِ الْحَمَارِ بَسْكَرَةً وَأَدْرَتْ مِنْ خَمْرِ الْفِرَاقِ كُؤُوسًا

*Şu hafif sarhoşluğumu gerçek sarhoşluk ile koparıp attın. (Benim için) ayrılık sarhoşluğundan kadehlercesini murat ettin.*³⁷¹

3. تَيَّا – تَا: Ayrıca تَا kelimesi تَيَّا olarak da tasgir edilmiştir.

Yukarıda geçen şiir تَيَّا kelimesine örnektir. تَيَّا kelimesine örnek ise şu şiirdir:

أَلَا قُلْ لِتَيَّاكِ مَا بَالُهَا أَبَالِئِلَّ تُحْدِجُ أَحْمَالَهَا

*Sor şu kadıncağıza nedir onun durumu? Yoksa geceleri mi ağırlaşır onun gamları?*³⁷²

Şiirdeki تَيَّاكِ ifadesi birçok kişi tarafından söylendiği kadının ismiyle أَلَا قُلْ şeklinde de rivayet edilmiştir.³⁷³ Ayrıca تَيَّاكِ kelimesinin ismişaret olmadığı

³⁶⁷ Faridi, *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, 4/279.

³⁶⁸ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/487.

³⁶⁹ Shamela, “تصغير بعض المبنيات شذوذا” (Erişim 8 Ocak 2023).

³⁷⁰ Ayni, *el-Makasidü'n-Nahviyye*, 4/250.

³⁷¹ Ayni, *el-Makasidü'n-Nahviyye*, 4/1712. Şair, sevdiği kadın ile birlikteliğini hafif bir sarhoşluğa benzetmektedir. Sevgilisi ondan ayrılınca gerçek bir sarhoşluğa düştüğünü ifade etmektedir.

³⁷² Şatbi, *el-Makasidü's-Şa'fiye*, 7/419.

³⁷³ Yakup, *el-Mucemü'l-Mufassal fi Şevahidi'l-Arabiyye*, 6/170.

ğını şiirde bahsedilen kadının adı olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Buna gerekçe olarak ise كَيَّا kelimesinin كِ'a izafe edilmesinin caiz olmamasını göstermişlerdir. Zira Arap dilinde ismiîşaretin izafe edilmesi caiz değildir. Ancak bu görüş de hatalı olarak değerlendirilmiştir. Çünkü كَيَّا kelimesindeki “كِ” muzafileyh değil hitap harfidir. Dolayısıyla irapta mahalli yoktur.³⁷⁴

4. ذَا - دَيَّا:

Mütenebbi'ye ait olan şu şiirde kullanıldığı gibi:

أَذَا الْغُصْنُ أَمْ دَا الدَّرْعُ أَمْ أَنْتَ فَتَنَةٌ ... وَدَيَّا الَّذِي قَبْلَهُ الْبَرْقُ أَمْ تُغَرُّ

Şu dal mı? Yoksa şu toprak mı? Yoksa sen fitne misin? Şu öptüğüm küçük şey bir parıltı mı yoksa bir diş mi?³⁷⁵

5. هَوْلَاءُ - هَوْلِيَاءُ:

يَا مَا أَمِيلُ غَزْلًا شَدَنَّا ... مِنْ هَوْلِيَاءِ كُنَّ الضَّالَّ وَالسَّمْرُ

*Ne güzeldik ceylanlar (şu kadınlar). Bizim için olgunlaştılar. Şu küçük hünnap ve dikenli ağaçlar arasında.*³⁷⁶

6. تَان - تَيَّان:

7. دَان - دَيَّان:

İsmimevsul olan اللَّيَّي kelimesinin kural dışı olarak اللَّيَّا şeklinde tasgir edilmesine ise şu şiir örnek olarak verilmektedir:

مَنْ اللَّيَّيَا وَالَّتِي وَاللَّيَّيَا ... رَعَمَنْ أَنْ قَدْ كَبِرَتْ لِدَائِي

*(Onlar) yaşlıtlarımın yaşlandıklarını iddia eden şu kadınlar ve şu iki kadıncağızdan-
dır.*³⁷⁸

Tasgir edilen اللَّيَّي ve اللَّيَّي kelimelerinin tesniyeleri اللَّيَّيَان ve اللَّيَّيَان şeklinde çoğulları ise ref hâlinde اللَّيَّيُون nasp ve cer hâlinde اللَّيَّيِين şeklinde gelmektedir. Bu görüş Sibeveyhi'ye aittir. Ahfeş'e göre ise çoğulları ref hâlinde اللَّيَّيُون nasp ve cer hâlinde اللَّيَّيِين şeklinde gelmektedir. اللَّيَّي ve اللَّيَّي kelimelerinin tasgiri ise kimilerine göre اللَّيَّيَات şeklinde kimilerine göre اللَّوَيَّيَا ve اللَّوَيَّيَات şeklinde kimilerine göre اللَّوَيَّيُون şeklinde gelmektedir. Şatibi, bütün bu farklı formlardan bahsettikten sonra bu gibi örneklerde hangisinin daha doğru olduğunu tespit etmenin anlamsız olduğu görüşündedir. Zira ona göre bu örnekler mebni olduğundan “mebnile-

³⁷⁴ İbni Sid Batalyevsi, *el-Hulel fî Şerhi Ebyati'l-Cümel* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 168-169.

³⁷⁵ Ebü'l-Ala Maarri, *Şerhu Divani Ebi't-Tayyib el-Mütenebbi*, thk. Muhammet Sait Mevlevi (Riyad: Merkezü Melik Faysal, 2008), 530.

³⁷⁶ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 1/297.

³⁷⁷ Şatibi, *el-Makasidü's-Şa'fiye*, 419-420.

³⁷⁸ Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 1/282.

rin tasgir edilememesi” kuralına aykırı düşmekte ve işin başında kural dışı kalmaktadır.³⁷⁹

İsmişaret ve ismimevsullerin tasgirleriyle ilgili büyük bir karmaşanın olduğu aşikârdır. Zira bu kullanımlar yaygın olmadığından ve çok sayıda farklı varyantlarının olmasından ötürü hem somutlaştırılamamakta hem de kesin bir yargının oluşmasına imkân vermemektedir. Hatta bazıları bu kullanımların aslında tasgir olmadığını ismişaretlerin veya ismimevsullerin farklı birer lehçeleri olduğunu da düşünmektedirler.³⁸⁰ Mebni isimlerin tasgir yapılmasının caiz olmadığı görüşünden yola çıkarak bu kullanımların şiirlere özgü şaz kullanımlar olduğu fikri daha ağır basmaktadır. Dolayısıyla birçok dilci tarafından şazlar için benimsenen “olduğu gibi korunur, ancak kendilerine kıyas uygulanmaz” prensibi bu konuya oldukça uygun düşmektedir.

Mebniler arasında tasgir edilen başka kelimeler de vardır. Bunlardan bazıları مُدْ kelimesinin مُنَيْدٌ³⁸¹ فوق kelimesinin فَوَيْقٌ kelimesinin تُحَيِّتُ şeklinde kullanılmasıdır.³⁸² İbni Cinni مُنَيْدٌ kelimesinin birine isim olarak verilen مُدْ sözcüğünün tasgir edilmiş şeklidir, demiştir.³⁸³ Bu açıdan bakıldığında aslında mebni olan مُدْ başkasına isim olarak kullanıldığında tamamen farklı bir formata bürünmektedir. Zira kendisinden asla tasgir türetilmeyen fiiller dahi birine isim olarak verildiğinde tasgir edilebilmektedir. Sibeveyhi bu konuyla ilgili şu ifadeleri sarf etmektedir: “Eğer sen birine كُنْ veya خُدْ fiillerini isim yaparsan bu isimlerin tasgirinde أَكَيْلٌ ve أُخَيْدٌ diyebilirsin.”³⁸⁴ Bu da aslında isim olarak kullanılan mebni isim ve fiillerin tasgir edilmesinde bir sakınca olmadığını göstermektedir.

تُحَيِّتُ ve فَوَيْقٌ kelimeleri ise Arap dilinde tasgir olarak kullanıldığı görülmektedir. فَوَيْقٌ *azıcık üst*, تُحَيِّتُ ise *azıcık alt* anlamındadır. Örneğin;

عَشْرَةَ جَوَاعِرَهَا ثَمَانٍ ... فَوَيْقَ زَمَاعِهَا وَثَمَّ حُجُولُ

*Toynak kıllarının hemen üstünde sekiz kat katı dışı ve bir de halhalı andıran bir beneği vardır.*³⁸⁵

Bu beyitteki فَوَيْقٌ kelimesinin şaz olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Dolayısıyla akıllara şu sorunun gelmesi muhtemeldir. Mebniler mutlak anlamda tasgir edilmesi caiz değilse zikredilen kelimelerin tasgir edilmesi nasıl

³⁷⁹ Şatibi, *el-Makasidü's-Şa'fiye*, 7/422.

³⁸⁰ Yahya bin Abdullah, “Şevazzü't-Tasgir”, *Mecelletü'd-Dirasatü'l-Lügaviyye* 11/4 (2009), 19.

³⁸¹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/450.

³⁸² Hasan, *en-Nahvü'l-Vafi*, 4/684.

³⁸³ İbni Cinni, *Sırru Sinaati'l-İrab*, 2/198.

³⁸⁴ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/450.

³⁸⁵ İbni Düreyd, *el-İştikak (İştikaku'l-Esma, İştikaku Esmâi'l-Kabail)*, thk. Abdüsselam Muhammet Harun (Beyrut: Darü'l-Cil, 1991), 421.

açıklanabilir? Klasik nahiv kitaplarına bakıldığında bu konuda bir söz birliğinin olduğunu söylemek güçtür. Zira bazı kitaplarda “murep olmayanın tasgir edilmesi şazdır”³⁸⁶ denirken bazılarında ise “mebnilerin ekserisinin tasgir edilmesi şazdır”³⁸⁷ denmektedir. Bu konuda mutlak bir tavır takınmak yerine mebnilerin ekserisinin tasgir edilemeyeceğini savunmak daha doğru olacaktır. Böylelikle mutlak bir yargının doğuracağı sorunlar da minimize edilecektir. Örneğin diğer bir mebni olan أَمْس kelimesi Sibeveyhi’ye göre tasgir edilemezken Müberred, Ebu Ali Farisi, İbni Malik ve Hariri’ye göre tasgir edilebilmektedir.³⁸⁸ Bu ve benzeri örnekler bu konuda kesin bir yargının oluşmasının önündeki engellerden bazılarıdır.

3. Cemi Kesretin Tasgir Edilmesi

Arap dilinde cemilerden sadece nispeten azlık ifade eden cemi killet kelimele-
rinin tasgir edilmesi caizdir. Cemi killet diye adlandırılan cemiler dört farklı ve-
zinden gelmektedir. Bunlar: أَفْعَالٌ, أَفْعُلٌ, أَفْعِلَّةٌ ve أَفْعَلَةٌ vezinleridir. Bu dört vezin dı-
şındaki cemiler cemi kesret olup tasgir edilmesi caiz değildir. Zira kesret ifade et-
tikleri için azlık ifade eden tasgir ile çelişmektedir. Bundan dolayı kendilerinden
tasgir türetilmemektedir. Ancak tasgir yapılmak istendiğinde cemi killetleri var-
sa ona dönüştürülerek yoksa müfretleri üzerinden tasgir edilebilmektedir. Örne-
ğin cemi kesret olan عُمْدٌ kelimesi tasgir edildiğinde cemi killeti olan أَعْمِدَةٌ keli-
mesine dönüştürülerek أَعْمِدَةٌ şeklinde tasgir edilir. Ancak كُرْمَاءٌ kelimesinin
killeti olmadığından müfredi olan كَرِيمٌ kelimesi üzerinden كُرَيْمٌ şeklinde tasgir
edilir.³⁸⁹

Cemi kesretin şaz olarak tasgir edilmesine şu şiir örnektir:

وَقَفْتُ فِيهَا أَصِيلًا أَسْأَلُهَا... أَعَيْتُ جَوَابًا وَمَا بِالرَّجْعِ مِنْ أَحَدٍ

*İkindiden hemen sonra durdum onun kapısında. Soruşturdum cevap veremedi. Hâlbuki
evde kimsecikler yoktu.*³⁹⁰

Şiirde أَصِيلٌ kelimesinin cemi kesreti olan أَصْلَانٌ kelimesi أَصِيلَانٌ şeklinde tas-
gir edilmiş daha sonra kelimenin sonundaki ن harfi ل harfine dönüşmüştür.
İbnü’s-Serrac’a göre bu şaz olan bir lügattir.³⁹¹

Şiirdeki أَصِيلَانٌ kelimesi hakkında oldukça fazla tartışmanın yapıldığını söy-
lemek mümkündür. Bütün bu tartışmaları İbni Side şu ifadeleri ile özetlemiştir:

³⁸⁶ Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 4/278.

³⁸⁷ İbnü’l-Esir, *el-Bedi fi İlmî’l-Arabiyye*, 2/158.

³⁸⁸ İbni Hişam, *Şerhu Şüzuri’z-Zeheb*, 130.

³⁸⁹ İbni Akil, *el-Müsaid ala Teshili’l-Fevaid*, 3/501; Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 4/283.

³⁹⁰ Üşmuni, *Menhecü’s-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 4/81.

³⁹¹ İbnü’s-Serrac, *el-Usul fi’n-Nahv*, 3/275.

اَصْلُ ikindiden sonraki vakittir. Çoğulu أَصَائِلُ ve أَصْلٌ şeklinde gelmektedir. Sibeveyhi, أَصِيلًا ve أَصِيلًا kelimelerinin mükebbirlerinden (tasgir edilmeden önceki hâlleri) farklı geldiğini onlardan bağımsız bir şekilde oluşturulduğunu savunmaktadır. Ferra ise bu kelimenin tıpkı بُعْرَانْ örneğinde olduğu gibi أَصْلَانِ – أَصِيلٌ şeklinde çoğul yapıldığını daha sonra أَصِيلًا kelimesinden tasgir olan أَصِيلًا kelimesinin türetildiğini son aşamada ise kelimenin sonundaki ن harfinin ل harfine dönüşerek أَصِيلًا olduğunu belirtmiştir. Sirafti ise Ferra'ya cevaben şöyle demektedir. “Eğer أَصِيلًا kelimesi أَصْلَانِ kelimesinin tasgiri ise bu şaz olur. Zira cemi kesret olan bir kelimenin tasgir edilmesi söz konusu olmuştur. Zira tasgir edilebilen cemiler sadece cemi killet olan أَفْعَلٌ, أَفْعَالٌ ve أَفْعَلَةٌ vezinleridir. أَصْلَانِ bu vezinlerden birinden gelmemektedir. Dolayısıyla bu kullanımın şaz olduğuna hükmetmek vaciptir.” demiştir.³⁹²

İbni Side'nin açıklamalarından أَصِيلًا kelimesinde iki ihtimalin varlığından söz edilebilir. Birinci ihtimal, bu kelimenin mükebbirinden (tasgirsiz hâli) farklı bir şekilde tasgir edildiğidir. Zira bu kelimenin mükebbri أَصْلٌ ve أَصَائِلُ kelimelerinden biri olmalıdır. Ancak bu kelimelerden hiçbirisi أَصِيلًا şeklinde tasgir edilemez. Dolayısıyla birinci ihtimale göre أَصِيلًا kelimesi kural dışı olarak tasgir edilmiştir. İkinci ihtimale göre ise أَصِيلًا kelimesi أَصْلَانِ kelimesinin tasgir edilmiş hâlidir. Bu durumda da cemi kesret olan أَصْلَانِ kelimesi kural dışı olarak tasgir edilmiştir. Zira cemi kesretin tasgir edilmesi caiz değildir. Sonuç olarak أَصِيلًا kelimesi hangi açıdan ele alınacak olursa olsun kural dışı bir kullanıma sahiptir.

4. İsmitasgirde Yapısal Hatalar

a) وَرَيْئَةٌ ve قُدَيْدِيَّةٌ Kullanımları

Dört harfli isimlerde *ta-i merbuta* yoksa tasgir edildiğinde sonuna bu ta'nın getirilmesi caiz değildir. Dolayısıyla وَرَاءٌ ve قُدَامٌ kelimelerinin tasgirinin قُدَيْدِيَّةٌ ve قُدَيْدِيَّةٌ şeklinde gelmesi hatalıdır. Bu kelimelerin وَرَيْئَةٌ ve قُدَيْدِيَّةٌ şeklinde gelmesi gerekmektedir. Bu kurala sebep olarak ise dört harfli isimlerin tasgir yapıldığında sonlarına ta'nın getirilmesinin dilde ağırlığa neden olacağı gösterilmiştir.³⁹³ Bu kuraldan dolayı İbni Yaiş şu iki şiiri şaz olarak değerlendirmiştir:

وَقَدْ عَلَوْتُ فُتُوذَ الرَّحْلِ يَسْفَعُنِي ... يَوْمَ قُدَيْدِيَّةِ الْجَوَزَاءِ مَسْمُومٌ

³⁹² İbni Side, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffal (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1996), 2/396.

³⁹³ Cevherî, *es-Sihah*, 4076.

Güneş ışınlarının doğmasından hemen önce yakıcı bir rüzgârın beni kavırdığı bir günde yolculuk malzemelerini sırladım.³⁹⁴

قُدَيْدِمَةُ التَّجْرِيبِ وَالْحِلْمِ إِنِّي ... أَرَى غَفَلَاتِ الْعَيْشِ قَبْلَ التَّجَارِبِ

Yaşlılık ve hilimden hemen önce ben dünya lezzetlerinin yaşlılıktan önce olduğu zannedirdim.

b) أَبْيَكُرُونَ ve دُهَيْدُونَ Kullanımı

دُهَيْدُونَ kelimesi *deve yavrusu* anlamındaki دَهْدَاه sözcüğünün çoğulu olan دَهَادِه kelimesinin tasgiridir. أَبْيَكُرُونَ ise *genç deve* anlamındaki بَكْرُ sözcüğünün çoğulu olan أَبْكُرُ kelimesinin tasgiridir. Bu kelimelerin aslında دُهَيْدَات ve أَبْيَكِرَات şeklinde tasgir edilmesi gerekmektedir. Çünkü her iki kelime de akılsız varlıklar için kullanıldığından “ون” ile çoğul yapılması caiz değildir. Bundan dolayı şu şiir şaz olarak değerlendirilmiştir:³⁹⁵

قَدْ رَوَيْتَ إِلَّا الدَّهَيْدِيَيْنَا ... قَلَيْصَاتٍ وَأَبْيَكِرِينَ

Sadece küçük, genç ve zinde develer bu pınardan içtiler.

Bununla birlikte şiirde rastlanılmasa da şaz olarak kullanılan başka ismitasgirler de vardır. Bu ismitasgirlerin bir kısmı aşağıda listelenmiştir:³⁹⁶

Mükebbber	Şaz Kullanım	Doğru Kullanım	Şaz Olma Nedeni
مَغْرِب	مُغْرِبَانِ	مُغْرِبٍ	Sonuna mükebbberde bulunmayan ان'nun ilavesi
عِشَاء	عُشَيَّانِ	عُشَيٍّ	Sonuna mükebbberde bulunmayan ان'nun ilavesi
عَشِيَّة	عُشَيْشِيَّة	عُشِيَّة	Mükebbberde bulunmayan ش harfinin ilavesi
رَجُل	رُؤْيُجَل	رُجُلٍ	Mükebbberde bulunmayan و harfinin ilavesi
إِنْسَان	أَنْيُسَيَّانِ	أَنْيُسَيٍّ	Mükebbberde bulunmayan ي'nın ilavesi. (أَنْيُسَيٍّ da bulunan إِنْسَان ي kelimesindeki 'in dönüşmüş hâlidir)

³⁹⁴ İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/417-418.

³⁹⁵ Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/270.

³⁹⁶ Muradi, *Tavzihu'l-Makasid*, 3/423; Ahmet bin Ömer el-Hazimi, *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, ts., 13/125; Zebidi, *Tacü'l-Arus*, 39/47; İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/427; Radi Esterabadi, *Şerhu's-Safiye*, 1/275.

بُنُون	أَبْنُون	بُنُون	Başına hemzenin ilavesi
غِلْمَة	أَغْلِمَة	غُلْمَة	Başına hemzenin ilavesi
صَبِيَة	أَصْبِيَة	صُبِيَة	Başına hemzenin ilavesi
لَيْلَة	لُيْلِيَة	لُيْلَة	Mükebbberde bulunmayan ي harfinin ilavesi

Yukarıdaki örneklerin ortak noktası, tasgir yapıldığında asıllarında bulunmayan harf ya da harflerin ilave edilmesidir. Bundan dolayı dilcilerin büyük bir çoğunluğu bu kelimeleri şaz olarak nitelemiştir. Bununla birlikte Kûfe ekolü verilen kelimelerin bazılarında farklı bir tutum sergilemektedirler. Örneğin أُنَيْسِيَان kelimisinin şaz olmadığını إنسان kelimesinin aslından türetildiğini savunmaktadırlar. Zira onlara göre إنسان kelimesinin aslı إِنْصِلَانْ vezninden gelen إِنْصِيَانْ kelimesidir. إِنْصِيَانْ kelimesinden türemektedir. إِنْصِيَانْ kelimesindeki ي tahfif için hazfedilerek إنسان şekline dönüşmüştür. Ancak bu kelime tasgir yapıldığında artık ي telaffuzda bir zorluğa sebebiyet vermediğinden geri getirilmiş ve أُنَيْسِيَان biçiminde tasgir edilmiştir.³⁹⁷

4.4.2.5. Sayıların Temyizinde Yapılan Hatalar

1. اثنان ve واحد Kelimelerinin Temyiz Alması

Arap dilinde واحد ve اثنان sayıları temyiziyle birlikte kullanılmaz. Dolayısıyla رجل واحد veya اثنان رجلين gibi kullanımlar kural dışı olmaktadır. Zira رجل kelimesi müfret veya tesniye olarak kullanıldığında ayrıca başına واحد ve اثنان sayılarının gelmesine gerek yoktur. Bundan dolayı şu şiir kural dışı kabul edilmiştir:

كَأَنَّ خُصْمِيَّهِ مِنَ التَّدَلُّلِ ... ظَرْفُ جَرَابٍ فِيهِ ثِنْتَا حَنْظَلٍ

*Sanki sarktığından dolayı testisleri içinde iki acı elma bulunan torba gibidir.*³⁹⁸

Şiirde حَنْظَلٍ kelimesi ثِنْتَا sözcüğünün temyizi olarak kullanılmıştır. Aslında doğru kullanımın حَنْظَلَتَان şeklinde olmalıdır.

2. Üçten Ona Kadar Olan Sayıların Cinsiyette Temyizinin Zıddı Olmaması

Arap dilinde üçten ona kadar olan sayılar cinsiyet bakımından temyizinin zıddı olarak kullanılır. Yani temyizi müzekker ise kendisi müennes, müennes ise temyizi müzekker kullanılır. Bu yaygın kurala uymayan şu iki şiir nahivciler tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir.³⁹⁹

³⁹⁷ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 2/667.

³⁹⁸ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 2/900.

³⁹⁹ İbni Kayyim Cevziyye, *İrşadi's-Salik ila Halli Elfiyyeti İbni Malik*, thk. Muhammet bin İvaz (Riyad: Advai's-Selef, 1954), 2/830.

فَكَانَ مَجِيَّ دُونَ مَنْ كُنْتُ أَتَقِي ... ثَلَاثُ شُخُوصٍ كَاعِيَانِ وَمُعْصِرُ

Sakındığım kişilere karşı zırhum şu üç şahıstır. İkisi, göğüsleri yeni beliren biri de genç olan kızlardır.

ثَلَاثَةُ أَنْفُسٍ وَثَلَاثُ دَوْدٍ ... لَقَدْ جَارَ الزَّمَانُ عَلَى عِيَالِي

(Biz) üç kişiyiz. Üç tane de devemiz var. Zaman (kıtık ile) aileme zulmetti.

Birinci şiirde شُخُوصُ kelimesine izafe edilen ثَلَاثُ kelimesi müzekker olarak kullanılmıştır. Oysa شخص kelimesi müzekker olduğundan ثلاثة شخص şeklinde gelmelidir. Ancak şair burada kendisinin de belirttiği gibi üç tane kızı kastettiğinden شخص kelimesinin lafzını değil manasını dikkate almış ve ثَلَاثُ ifadesini tercih etmiştir.⁴⁰⁰

İkinci şiirde أَنْفُسُ kelimesi müennes olduğundan doğru kullanım ثلاث أنفس şeklinde olmalıdır. Şair burada أشخاص kelimesini kastettiğinden ثلاث أنفس kelimesini müzekker olarak kullanmıştır.⁴⁰¹

3. Yüz ve Katlarının Temyizini Müfret ve Mansup Olarak Alması

Arap dilinde yüz ve katları temyizini müfret ve mecrur olarak alıp aynı zamanda temyizine muzaf olmaktadır. Dolayısıyla bu sayılarda doğru kullanım مائتا şeklinde olmalıdır. Ancak bu kuralın şu şiirde terk edildiği görülmektedir:⁴⁰²

إِذَا عَاشَ الْفَتَى مِئَتَيْنِ عَامًا... فَقَدْ ذَهَبَ الْمَسْرَةُ وَالْفَتَاءُ

Genç iki yüz yıl yaşarsa gençliği de gider mutluluğu da.

Şiirde doğru kullanımın مِئَتَيْنِ عام şeklinde olması gerekmektedir.

4. Sayıların Temyizleri ile Fasledilmeleri

Arap dilinde sayıların temyiziyle bitişmesi ve araya herhangi bir fasıla girmemesi gerekmektedir. Sibeveyhi, birinin درهما ثلاثون اليوم (sana 30 bugün dirhem geldi) demesinin son derece çirkin olduğunu benzer bir durumun da şu şiirde bulunduğunu belirtmiştir:

عَلَى أَتْنِي بَعْدَ مَا قَدْ مَضَى ... ثَلَاثُونَ لِلْهَجْرِ حَوْلًا كَمِيَلًا

يَذْكُرُنِيكَ حَنِينُ الْعَجُولِ ... وَنَوْحُ الْحَمَامَةِ تَدْعُو هَدِيدًا

*Ayrılığının üzerinden otuz yıl geçmesiyle artık yavrusunu kaybeden devenin yavrusuna özlemi, güvercinlerin ötüp eşlerini çağırması bana seni hatırlatıyor.*⁴⁰³

Şiirde ثلاثون sayısı ile temyizi olan حَوْلًا kelimesinin arası للهجر ifadesiyle fasledilmiştir.

⁴⁰⁰ Ayni, *el-Makasidü'n-Nahviyye*, 4/1988.

⁴⁰¹ Nazirü'l-Ceyş, *Temhidü'l-Kavaid bi Şerhi Teshili'l-Fevaid*, 1/418.

⁴⁰² Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 4/106.

⁴⁰³ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/158.

4.5. Dilsel Kalıntılar

Şazın dilde ortaya çıkma nedenlerinden biri de dilin eski kullanımlarından kalan ve bir şekilde varlığını sürdürebilen kullanımlardır. Bunların dilsel kalıntıları olarak isimlendirilmesi mümkündür.

Dil, insanın gelişimiyle beraber gelişen, değişen ve dönüşen canlı bir mekanizmadır. Dil, halkaları birbirine geçmiş olan bir zincirdir. Her bir halka dile dair bazı yaygın kuralları ve uygulamaları barındırmaktadır. Zira her dil ehli tarafından anlaşılabilmek için bu türden yaygın kurallara ihtiyaç duyar. İşte bu kurallar Arap dilcileri tarafından “القواعد المطردة/ yaygın kurallar” olarak isimlendirilmiştir. Bununla birlikte dili oluşturan her bir halkada bu yaygın kurallara aykırı bir şekilde var olan şazlara rastlamak mümkündür.

Daha önce belirtildiği gibi dil, her biri dilin bir evresini temsil eden birbirine bağlanan halkalardan meydana gelmektedir. Dilin bir evresinde ortaya çıkan ve yaygınlık kazanan bir kullanımın kendinden önceki evrelerde selefi olan kullanımları tek seferde yok ettiği söylenemez. Bilakis eski kullanımlar tamamen unutulup terk edilene kadar yeni kullanımlarla bir süre daha varlığını sürdürebilmektedir. Kimi zaman bu birliktelik çok uzun sürerken kimi zaman ise eski kullanım çabucak yok olmaktadır. Bazen de yeni kullanımlar eski kullanımları tamamen yok edememekte ve o kullanımdan geriye kalan bazı örnekler dilin içerisinde varlığını muhafaza etmektedir.⁴⁰⁴ Bu örneklerin ait olduğu konulardan bazıları şunlardır:

1. İletli Fiillerdeki و-ي Harfinin 'e Dönüşmesi

İletli fiiller kendisinde و-ي harflerinden biri bulunan fiildir. Şayet bu harflerden biri وعد ve يسر fiillerinde olduğu gibi fiilin ilk harfi olursa o fiil *misal*, قال ve باع fiillerinde olduğu gibi ortada bulunursa *ecvef*, دعا ve قضى gibi sonda bulunursa *nakıs*, روى ve هوى gibi fiilin ortasında ve sonunda bulunursa *lefif-i makrun*, ولى ve ولى gibi fiilin başında ve sonunda bulunursa *lefif-i mefruk* olarak isimlendirilir.⁴⁰⁵

İletli fiillerin sahip olduğu bu yapı onların gelişim sürecinin son devresi olarak kabul görür. Zira bu fiiller ilk evrede هَوَى، رَوَى، قَضَى، دَعَا، طَوَلَ، بَاعَ، خَوَفَ، شَوَى şeklinde kendisinde herhangi bir kalb, nakil veya hazif gibi ilal işleminin bulunmadığı orijinal yapıdaydı. Nitekim bu fiiller herhangi bir değişime uğramadan bu yapılarıyla Habeş dilinde kullanılmaktadır. Böylelikle bu fiillerin Arap dilinin ilk evresinde de bu şekilde olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Abdüttetvab, *Buḥus ve Makalat*, 58-59.

⁴⁰⁵ Abdülkahir Cürçani, *el-Miftah fi's-Sarf*, thk. Ali Tevfik Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987), 36.

⁴⁰⁶ Abdüttetvab, *Buḥus ve Makalat*, 59.

. « دان » dayana ۴۴۶ ؛ « تحقق » bayana ۸۴۶
 ramaya ۷۵۵۹ ؛ « صحا » şahawa ۸۴۷ : ومثال الناقص :
 « رمى » . ومثال اللفيف المقرون : ۷۵۵۹ dawaya « مرض » ؛
 rawaya « روى » . ۷۵۵۹

Habeş Dilinde (Ahmarca) İletli Fiillerin Kullanımı⁴⁰⁷

İletli fiillerin zamanla kazanmış olduğu yeni yapılar her ne kadar önceki kullanımların yerine geçmiş olsa da bazı eski kullanımların varlığını koruyup sürdürdüğü görülmektedir. Bu fiillerden bazıları حور، هيف، استنوق ve غور fiilleridir.⁴⁰⁸ Bu fiillerin şaz olarak kabul edilme nedeni de yeni ve yaygın kullanıma aykırı olarak yalnız kalmasıdır.

Bu fiillerin ikinci evresinde illet harfi olan و ve ي harfleri قَوْمَ ve بَيْعَ şeklinde sakin olarak kullanılmıştır. İbni Cinni bu hususa şu ifadeleriyle dikkat çekmektedir.

قَوْمَ aslında باع، قَوْمَ aslında بَيْع şeklindeydi. و ve ي harfleri harekeli olup öncesi fethalı olduğundan elife dönüştü. Evet yemin olsun bu böyledir. Ancak bu işlem و ve ي harfleri dilde hafiflik sağlaması için قَوْمَ ve بَيْع gibi sakin olarak kullanıldıktan sonra gerçekleşmiştir. Daha sonra bu iki harf aslı itibarıyla harekeli olup öncesi fethalı olduğundan elife dönüşmüştür.⁴⁰⁹

İletli fiillerden bazıları bu hâllerıyla أَفْعَى ve هَدَى örneklerinde olduğu gibi Tay kabilesinde kullanıldığı bilinmektedir.⁴¹⁰ Bu kullanımın Hüzeyl lügatinde de olduğu düşünülmektedir. Çünkü onlar maksur bir ismi mütekellim ya'sına izafe ettiklerinde هَدَى يَani هَدَى şeklinde telaffuz etmektedirler.⁴¹¹

Kimi Arapların fiilin orta harfini sakin olarak kullandıklarını gösteren çok sayıda şiir rivayet edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

فَإِنْ أَهْجُهُ يَضْجَرُ كَمَا ضَجَرَ بَازِلٌ ... مِنَ الْأُذْمِ دَبَّرَتْ صَفْحَتَاهُ وَغَارِبُهُ

Onu hicvetsem boynuzu çıkan, boynunu ve omuzunu arkaya çeviren beyaz deve gibi canı sıkılır.⁴¹²

⁴⁰⁷ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 60.

⁴⁰⁸ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 61.

⁴⁰⁹ İbni Cinni, *el-Hasais*, 2/474.

⁴¹⁰ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/414.

⁴¹¹ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 61.

⁴¹² Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/101.

أَلَمْ يُخْرِ التَّفَرُّؤُ جُنْدَ كِسْرَى ... وَنُفَخُوا فِي مَدَائِنِهِمْ فَطَارُوا
Parçalanmaları Kisra'nın ordusunu rezil etmedi mi?
*Şehirlerine üfürüldü de hepsi uçup gitti.*⁴¹³

رُجِمَ بِهِ الشَّيْطَانُ مِنْ هَوَائِهِ
 ...Şeytan arzusunun dolayısıyla recmedildi.⁴¹⁴

Bir diğer örnek Arapların arasında darbimesele dönüşmüş olan لَمْ يُحْرَمَ مَنْ قُضِدَ (Kendisi için devenin kanı akıtılan kişi o deveden mahrum bırakılmaz) ifadesidir.⁴¹⁵ Bu cümlede قُضِدَ fiili orta harfi sakın olarak kullanılmıştır.

Bu türden örnekleri çoğaltmak mümkündür. İbnü's-Serrac da bu türden kullanımlara كَرَّمَ - كَرَّمَ ve عَلَّمَ - عَلَّمَ gibi kullanımları örnek vermiş ve bu kullanımların Bekir bin Vail'in ve Benî Temim'den bazı insanların lügati olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁶

Elbette Arapçadaki illetli kelimelerin zamanla değişip dönüştüğü ve hatta günümüzde bile dönüşmeye devam ettiği göz ardı edilmemelidir. Özellikle Mısır lehçesinde bu türden değişimlerle karşılaşmak mümkündür. Örneğin Mısırlılar; زيت ve ليل, بيت, “yom”, “nom”, “som” kelimelerini صوم ve نوم, يوم melerini “bet”, “let” ve “zet” şeklinde telaffuz etmektedirler. Dilin bu canlı yapısı aynı zamanda insanların dillerini daha kolay bir şekilde telaffuz etme çabaları bu türden gelişimleri kaçınılmaz hâle getirmektedir.⁴¹⁷

2. Müfret Olması Gereken Fiilin Tesniye ve Çoğul Hâlleri

Bilindiği gibi Arap dilinde fiil başta geldiği zaman fail, tesniye de çoğul da gelse fiil bundan etkilenmez ve müfret olarak kalır. قام زيدٌ، يقوم زيدٌ، قام الزيدان، يقوم الزيدان، قام الزيدون، يقوم الزيدون، قام الرجال، يقوم الرجال gibi.⁴¹⁸ Fasih Arapçada قاما الرجال veya قاموا الرجال şeklinde bir kullanım yoktur. Kur'an'da da fiil kullanımları bu şekildedir. Mesela; وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِثِيُونَ كَثِيرٌ “Nice peygamberler var ki, kendileriyle beraber birçok Allah dostu çarpıştı.”⁴¹⁹ ayetinde رِثِيُونَ kelimesi çoğul iken fiili قَاتَلَ müfret gelmiştir. إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَ “Hani sizden iki takım (paniğe kapılarak) çözülmeye yüz tutmuştu”⁴²⁰ ayetinde de fail olan طَائِفَتَانِ tesniye iken fiili هَمَّتْ müfret gelmiştir.

⁴¹³ Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 4/15.

⁴¹⁴ Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/102.

⁴¹⁵ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/114.

⁴¹⁶ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 1/158.

⁴¹⁷ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 64.

⁴¹⁸ İbni Acurrun, *el-Acurruniyye* (Riyad: Darü's-Sumeyi, 1998), 11.

⁴¹⁹ Aliimran 3/146.

⁴²⁰ Aliimran 3/122.

Her ne kadar Arap dilinde şiir ya da nesir fark etmeksizin fasih kullanım bu şekilde olsa da failin tesniye ve cemi olduğu durumlarda fiilin de tesniye ve cemi olarak geldiği örnekler vardır. *“Sonra yine onlardan çoğu kör ve sağır kesildiler.”*⁴²¹ ayetinde *عَمُوا وَصَمُوا* fiilleri; *وَأَسْرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا* *“Zulmedenler gizlice şöyle konuştular...”*⁴²² ayetinde de *وَأَسْرُوا* fiili müfret gelmesi gereken çoğul gelmiştir.

Bazı âlimler bu iki ayetteki kullanımı tevill etmeye çalışmışlardır. Örneğin Kurtubi (ö. 671/1273) birinci ayetteki *“كثير”* kelimesinin fail değil *عَمُوا وَصَمُوا* fiillerindeki “vav”dan bedel olduğunu savunmuştur. Aynı zamanda *كثير* sözcüğünün mahzup olan *“الْعُمِّي وَالصَّم”* müptedalarının haberi de olabileceğini bu durumda takdirin *عَمُوا وَصَمُوا مِنْهُمْ كَثِيرٌ* şeklinde olduğunu veya *“الْعُمِّي وَالصَّم مِنْهُمْ كَثِيرٌ”* şeklinde olabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu tevellere göre fiillerin çoğul gelmesinde dil açısından bir sorun yoktur.⁴²³ Benzer bir açıklamayı da ikinci ayetteki *“الَّذِينَ ظَلَمُوا”* ifadesi için yapmıştır. O, bu ifadenin *“أَسْرُوا”* fiilindeki “vav”dan bedel olduğunu belirtmiştir.⁴²⁴ Müberred de aynı şekilde *الَّذِينَ ظَلَمُوا* ifadesinin bedel olduğunu ve bu ifadenin *بنو عبد الله* cümlesindeki *إن الذين في الدار انطلقوا* *بنو عبد الله* ifadesinin *انطلقوا* fiilindeki “vav”dan bedel olmasına benzediğini belirtmiştir.⁴²⁵ Ayrıca *الَّذِينَ ظَلَمُوا* ifadesinin mahzup bir müptedanın haberi olabileceği ve *“هم الذين ظلموا”* şeklinde takdir edilebileceği iddia edilmiştir.⁴²⁶ Kisai ise *الَّذِينَ ظَلَمُوا* ifadesinin muahhar müpteda *أَسْرُوا النَّجْوَى* ifadesinin ise mukaddem haber olduğunu belirtmiştir. Ona göre cümlelerin aslı *“والذين ظلموا أسروا النجوى”* şeklindedir.⁴²⁷ Daha farklı birçok tevill de yapıldığını söylemek mümkündür. Bütün bu tevell aslında müfret gelmesi gereken fiilin çoğul gelmesinin dil kurallarına uygun bir şekilde yorumlanmasının bir sonucudur.

Yukarıda yapılan tevelllerden farklı olarak Ahfeş hem *كثيرٌ مِنْهُمْ* ifadesinin hem de *الَّذِينَ ظَلَمُوا* ifadesinin *“أكلوني البراغيث”* (pireler beni yedi) örneğindeki gibi fail olabileceğini belirtmiştir.⁴²⁸

⁴²¹ Çantay, *Kur'an-ı Hakim*, Maide 5/71.

⁴²² Enbiya 21/3.

⁴²³ Kurtubi, *el-Cami li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 6/248.

⁴²⁴ Kurtubi, *el-Cami li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 11/268.

⁴²⁵ İbnü'l-Ahnef, *el-Bustan fi İrabi Müşkilati'l-Kur'an*, thk. Ahmet Muhammet Abdurrahman (Riyad: Merkezü Melik Faysal, 2018), 1/182.

⁴²⁶ Vahidi, *el-Basit fi Tefsiri'l-Kur'an* (Suudi Arabistan: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1430), 15/12.

⁴²⁷ Salebi, *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'an* (Cidde: Darü't-Tefsir, 2015), 18/99.

⁴²⁸ Azime, *Dirasat li Üslubi'l-Kur'ani'l-Kerim*, 8/433.

Arap dilinin ilk evresinde faili tesniye ve çoğul gelen fiilin aynı şekilde kendisinin de tesniye ve çoğul geldiği bilinmektedir. Ancak daha sonra bu kullanım telaffuz kolaylığı sağlamak için zamanla terk edilmiştir. Bu sonuca götüren unsur Arapça ile aynı dil ailesinden olan Sami dillerdeki benzer kullanımlardır. Bu kullanımlardan bazılarının örnekleri aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

ففى اللغة العربية مثلا : wayyāmōtū ġam šnēhem
 תַּבְּיָאֻמוֹתָיִם גָּאֻם שְׁנֵהֶם
 maḥlōn w-kilyōn وترجمته الحرفية : « فماتا كلاهما محلون وکلیون (٢) » . ومثل
 lō yāqōmū ršā'im لا يقومون الاشرار بالعدل
 בַּמִּשְׁפָּאֵת وترجمته الحرفية : « لا يقومون الاشرار بالعدل (٣) » .

İbranicede tesniye ve çoğul fail alan fiiller ve Arapçadaki karşılıkları⁴²⁹

Yukarıdaki tabloda İncil'den İbranice'ye ait iki farklı kullanım verilmiştir. Bu kullanımların Arapçaya harfi (birebir) çevirileri مَاتَا كِلَاهُمَا مَحْلُونٌ وَكَلْيُونٌ “Mahlōn (מַחְלוֹן) ve Kilyōn (כְּלִיּוֹן) ikisi de öldü⁴³⁰ ve لا يقومون الاشرار بالعدل (Kötüler adaleti gerçekleştirmezler.)⁴³¹ şeklindedir. Birebir Arapçaya çevrilen her iki ifadede fiillerin faillerine adet açısından uyduğu görülmektedir.

Aramice'den örnek:

ومثل ذلك فى الآرامية فى مثل :
 dalmā
 ܕܠܡܐ
 ngūrūn hrānē battāk وترجمته الحرفية : « لئلا يزنا الآخرون بامرأتك (٤) » .

Aramice'den örnek kullanım ve Arapça karşılığı⁴³²

Aramice'den verilen ifadenin Arapçaya birebir çevirisi “ لئلا يزنا الآخرون “ (Ki başkaları eşinle zina etmesin) şeklindedir. Bu ifadede fiil, çoğul olan faili ile beraber çoğul kullanılmıştır.

Habeş Dilinden (Ahmarca) örnek:

وكذلك الحال فى الحبشية فى نحو : waḥōrū 'aḥzāb
 وَاَحْزَابُ
 wabazhū وترجمته الحرفية : « فعادوا الشعوب (٥) » . ومثل ذلك أيضا فيها :
 welūdōmū وترجمته الحرفية : « وكثروا أطفالهم (٦) » .

⁴²⁹ Abdüttevab, *Buḥus ve Makalat*, 69.

⁴³⁰ İncil, 5:1 سفر راعوث

⁴³¹ İncil, 5:4,1 من

⁴³² Abdüttevab, *Buḥus ve Makalat*, 69.

Habeş dilindeki kullanımlar ve Arapça birebir çevirisi⁴³³

Yukarıda Ahmarca'dan verilen iki ifadenin Arapçaya birebir çevirisi olan فعادوا (Halklar döndüler) ve كثروا أطفالهم (çocukları çoğaldılar) ifadelerinde de fiil, çoğul failleri ile birlikte çoğul kullanılmıştır.

Arapçayla aynı dil ailesinden gelen diğer dillerdeki örneklerden de anlaşılabileceği üzere Arapçanın ilk evrelerinde bu türden bir kullanım bulunmaktadır. Ancak Arapçada tesniye veya çoğul olan failin fiili zamanla müfret olarak kullanılmış ve bu kullanım yaygınlaşmıştır. Bununla birlikte eski kullanımın da tamamen ortadan kalkmadığı ve kimi ifadelerde ortaya çıktığı görülmektedir. Genelde nahivciler bu tür kullanımları “أكلوني البراغيث” babından saymışlardır.⁴³⁴

أكلوني البراغيث örneğini ilk defa kullanan kişinin Sibeveyhi olduğu bilinmektedir. O bu türden kullanımlar hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “Bilesin ki Araplardan bazıları ضربوني قومك (kavmin beni dövdü) ve ضرباني أخواك (iki kardeşin beni dövdü) gibi ifadeler kullanmışlardır. قالت فلانة dediklerinde fiilin müennes olduğunu göstermek için “ت” harfini açıkça söylemeleri gibi muhtemelen bu türden kullanımları da fiillerin tesniye ve çoğul olduğunu göstermek için tercih etmişlerdir. Ancak bu kullanım oldukça azdır.”⁴³⁵

Nahivciler bu türden kullanımları Benî Haris bin Ka'b, Benî Ezd (Şenue kolu) ve Benî Tay gibi kabilelere isnat etmektedir. Ancak bu kullanım Arapçanın günümüzdeki birçok lehçesinde de varlığını sürdürmektedir. Örneğin Mısırlıların “ظلموني الناس” (insanlar bana zulmettiler) ve زارونا الجيران (komşular bizi ziyaret etti) şeklinde kullanımları vardır. Her iki örnekte de fiilin çoğul olduğu görülmektedir.⁴³⁶

Failden önce gelen fiilin çoğul kullanıldığına hadislerde de rastlamak mümkündür. Bu hadislerden en meşhuru يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار (Gece Melekleri ve gündüz Melekleri sürekli aranızda dolanıp sizi gözetler).⁴³⁷ Ancak bu kullanımı da tevil edenler ve dil kurallarına uygun bir zemine oturtmaya çalışanlar olmuştur. Örneğin Süheyli (ö. 581/1185) bu hadisin çok daha uzun olduğunu, muhtasar olarak rivayet edildiği için eksik kaldığını ve hadisin aslının “إن لله ملائكة يتعاقبون فيكم. ملائكة بالليل وملائكة بالنهار”

⁴³³ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 69.

⁴³⁴ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 70.

⁴³⁵ Ebu Sait Sirafi, *Şerhu Ebyati Sibeveyhi*, thk. Muhammet Ali er-Rih Haşim (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1974), 1/337.

⁴³⁶ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 70.

⁴³⁷ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 6/209.

ce gözetleyen ve gündüz gözetleyen olmak üzere birtakım Melekleri vardır.” şeklinde olduğunu savunmuştur.⁴³⁸

Fiilin bu şekilde tesniye ve çoğul kullanımına eski Arap şiirinde de de sıklıkla rastlamak mümkündür. Bu şiirlerden bazıları şunlardır:

أَلْفَيْتَا عَيْنَاكَ عِنْدَ الْقَفَا ... أَوَّلَى فَأَوَّلَى لَكَ ذَا وَاقِيَهْ

*Yüzünde gözlerin birbirleriyle buluşmuş. Gözlerin için bir koruyucu sana evla olmuş.*⁴³⁹

Şiirdeki ألفيتا عيناك ifadesi ألفيت عيناك şeklinde olmalıdır.

يَلُمُونَنِي فِي إِشْتِرَاءِ التَّخِيلِ قَوْمِي فَكَلُّهُمْ يَعْذِلُ

Hurma aldığımdan dolayı ailem beni ayıplar. Hepsı birden azarlar.⁴⁴⁰

Şiirde يَلُمُونَنِي ifadesi kullanılması gerekirken يَلُمُونِي ifadesi tercih edilmiştir.

تَوَلَّى قِتَالِ الْمَارِقِينَ بِنَفْسِهِ ... وَقَدْ أَسْلَمَاهُ مُبَعَّدٌ وَحْمِيمٌ

*Musab bin Zübeyr (ö. 72/691) bir başına dinden çıkanları öldürmeye yöneldi. Dost düşman herkes ona kendisini teslim etti.*⁴⁴¹

Şiirdeki أسلماه ifadesi yerine أسلمه ifadesi kullanılmıştır.

Bu türden kullanımları çoğaltmak mümkündür. Bütün bu kullanımlar Arapçanın bir evresinde fiillerin failleriyle beraber tesniye ve çoğul olarak kullanıldığını ve bu kullanımın bir şekilde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

3. İfal Babının Hemzesi

İfal babının muzarisinde hemze hazfedilmektedir. يُكْرِمُ fiilinin يُكْرِمُ biçimine dönüşmesi gibi. Bu durumun sebebi şöyle izah edilmiştir:

يُكْرِمُ ve benzeri fiiller birinci tekil şahısta أُكْرِمُ şeklinde gelmektedir. İki hemzenin peş peşe gelmesi hoş karşılanmamıştır. Bununla ilgili “Fiillerin yapısında aynı harflerin peş peşe toplanması hoş karşılanmaz.” kuralı, iki hemzenin peş peşe telaffuzunun dile ağır gelmesi veya أُكْرِمُ fiilindeki sesin mide bulantısını anımsatması gibi nedenler ileri sürülmüştür. Bu nedenlerin sonucunda أُكْرِمُ fiilinde ikinci hemze hazfedilerek fiil أَكْرِمُ şeklini almıştır. Daha sonra bütün babın tek bir yapıya sahip olması için bu fiilin bütün varyantlarından hemze hazfedilmiştir. أَكْرِمُ، نُكْرِمُ، يُكْرِمُ، تُكْرِمُ، مُكْرِمُ، مُكْرِمُ kelimelerinde olduğu gibi.⁴⁴²

يُكْرِمُ ve türevlerindeki bu yapı elbette dilde telaffuz kolaylığı sağlamak için sarf edilen bir çabanın sonucunda geliştirilmiştir. Her ne kadar fasih Arapçada bu kullanım yaygınlaşmışsa da eski kullanım da hâlen görülebilmektedir. Bu kullanımların görüldüğü şiirlerden bazıları şunlardır:

⁴³⁸ Süyuti, *el-İktirah*, 46.

⁴³⁹ Halil bin Ahmet, *Kitabü'l-Cümel fi'n-Nahv*, thk. Fahrettin Kabave, (5. Basım, 1416/1995), 282.

⁴⁴⁰ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 1/391.

⁴⁴¹ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 2/581.

⁴⁴² Ukberi, *el-Lübab*, 2/358.

تدلْتُ إلى حُصِّ الرُّؤوسِ كأنَّها ... كُرَاتُ غَلامٍ من كَسَاءٍ مُؤرَّبٍ

*Kaya kuşu saçsız kafalar (yavruları) üzerine alçaldı. Sanki o kafalar tavşan postundan kıyafet giydirilen çocuk misketleri gibidir.*⁴⁴³

Şiirde kullanılan مؤرَّب kelimesi أَرَبَ fiilinden türemiştir. Kelimenin aslı مُرَّب'dir.⁴⁴⁴

لَمْ يَبْقَ مِنْ آيِهَا يُحْلِيْنَ غَيْرَ حُطَامٍ وَرَمَادٍ كِنْفَيْنِ
وَصَالِيَاتٍ كَكَمَا يُوثَقَيْنِ ... وَغَيْرَ وَدٍّ جَاذِلٍ أَوْ وَدَيْنِ

*Sevgilinin süslenmiş evinden geriye bir şey kalmadı. Sadece kuru otlar küller ve boş kaplar. Ocağın taşları üzerine konmuş gibi yanmış tencereler ve hâlâ süren bir sevgi ya da iki sevgi.*⁴⁴⁵

فإنه أهل لأن يُؤكَّرَما

...O ikram edilmeye layık biridir.⁴⁴⁶

Bu ve benzeri örneklerde hemzenin dilden tamamen yok olmadığı ve kimi kullanımlarda hâlâ devam ettiği görülmektedir. Bu kullanımların tamamı dilsel kalıntılar arasında sayılabilir.⁴⁴⁷

4. ليت'den Sonra Gelen İsimler

Arap gramerinde ليت edatı لَيْت'in kardeşlerinden olup ismini nasp, haberini refeden edatlardandır. Bu kullanımdan farklı olarak kendisinden sonra gelen her iki ismin de nasp olduğu yerler vardır. Bu kullanımları Arap dilinin erken dönemlerinden kalan dilsel kalıntılar arasında zikretmek mümkündür.⁴⁴⁸ Bazıları bu kullanımın Temim diline ait olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre Benî Temim ليت edatına “ظن” fiilinin amelini vermekte ve hem ismi hem de haberi nasp okumaktadırlar. ليت زيداً شاخصاً gibi örneğindeki gibi زيداً ظننت زيداً شاخصاً demektedirler.⁴⁴⁹

ليت'den sonra gelen her iki ismin nasbolduğu kullanımlardan bazıları şunlardır:

لَكِنَّهُ شَاقَهُ أَنْ قِيلَ ذَا رَجَبٍ ... لَيْتَ عِدَّةَ حَوْلِي كَلِّهِ رَجَبًا

*Lakin ona bu ay Receptir denmesi mutluluk verir. Keşke ayların hepsi Recep olsaydı.*⁴⁵⁰

⁴⁴³ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/280.

⁴⁴⁴ Sirafi, *Şerhu Ebyati Sibeveyhi*, 2/372.

⁴⁴⁵ İbnü'l-Esir, *el-Bedi fi İlmi'l-Arabiyye*, 2/651.

⁴⁴⁶ Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/286.

⁴⁴⁷ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 74.

⁴⁴⁸ Yakup, *el-Mucemü'l-Mufasssal fi Şevahidi'l-Arabiyye*, 1/110.

⁴⁴⁹ Ahmet bin Muhammet Meydani, *Mecmau'l-Emsal*, thk. Muhammet Muhyittin Abdulhamid (Beyrut: Darü'l-Marife, ts.), 2/187.

⁴⁵⁰ Kemalettin Enbari, *Esrari'l-Arabiyye*, thk. Muhammet Behcet Baytar (Dımaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyu'l-Arabi, 1377), 213.

لَيْت'in ismi ve haberi olan عِدَّة ve رَجَبَا kelimelerinin her ikisi de mansup gelmiştir.

يَا لَيْتَ أَيَّامَ الصَّبَا رَوَاجَا

*Keşke çocukluk günleri geri dönse...*⁴⁵¹

رَوَاجَا ve الصَّبَا kelimelerinin her ikisi de mansup olarak gelmiştir.

أَلَا يَا لَيْتَنِي حَجَرَا بَوَادٍ ... أَقَامَ وَلَيْتَ أُمِّي لَمْ تَلِدْنِي

*Keşke bir vadide duran taş olsaydım ve keşke annem beni hiç doğurmasaydı.*⁴⁵²

ي zamiri ve حَجَرَا kelimesi mansup olarak gelmiştir.

Görüldüğü gibi لَيْت'den sonra iki ismin mansup olarak geldiği kullanımlar bir şekilde dil içerisinde varlığını sürdürmüştür. İbni Sellam Cumahi يَا لَيْتَ أَيَّامَ الصَّبَا şiirini aktardıktan sonra bunun bir lügat olduğunu belirtmiş aynı şekilde kendisinin de Ebu Avn Hurmazî'nin لَيْت زَيْدَا قَاعِدَا kullanımı işittiğini söylemiştir.⁴⁵³

لَيْت'den sonra gelen iki ismin de nasbolma nedeni لَيْت'in aslının muhtemelen “رَأَيْتَ” fiili olmasıdır. Zira bu fiilin hemzesi bazı lehçelerde hazfedilebilmektedir. Örneğin Mısırlılar “يَا رَيْتِنِي غَنِي” (ah! zengin olduğumu görebilsem) Muhtemelen Arapçanın fasih olarak kullanıldığı zamandan çok daha önceki bir zamanda رَيْت fiilindeki “ر” harfi “ل” harfine ve رَيْت fiilindeki temenni manası da teracciye dönüşmüştür.⁴⁵⁴

5. Cemi Müennes Salimin Mansup Okunması

Arap gramerinde “ات” ile yapılan çoğulların fetha kabul etmediği nasbı hâllerinde mecrur geldiği bilinmektedir. Ancak fasih olan bu kullanımdan farklı olarak “ات” ile yapılan çoğulların nasp hâllerinde fethalı kullanıldığı da görülmektedir. Bu kullanımlardan en meşhur olanı “اسْتَأْصَلَ اللَّهُ عِرْقَاتَهُ” (Allah onun aslını sabit kılsın) ifadesidir. Münziri (ö. 656/1258) Arapların bu ifadeyi اسْتَأْصَلَ اللَّهُ عِرْقَاتَهُ وَعِرْقَاتِهِ وَعِرْقَاتِهِ gibi farklı farklı şekillerde kullandıklarını belirtmiştir.⁴⁵⁵

Ebu Amr'ın bu kullanımı birinden duyunca sen hata yaptın dediği aktarılmaktadır. Ebü'l-Abbâs, Ebu Amr'ın muhtemelen bu kullanımı daha önce hiç duymadığı için lahn sandığını oysaki bu ifadenin Araplar tarafından kullanılan bir lügat olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁶

⁴⁵¹ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 1/248.

⁴⁵² Belazîri, *Ensabü'l-Eşraf*, 11/267.

⁴⁵³ İbni Sellam, *Tabakatü Fuhuli's-Şuara*, 1/78-79.

⁴⁵⁴ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 74.

⁴⁵⁵ Meydani, *Mecmau'l-Emsal*, 1/62.

⁴⁵⁶ Zeccaci, *Mecalisü'l-Ulema*, 6.

Elbette birçok dilci yaygın dil kuralına uymayan bu ifadeyi açıklamaya ve analiz etmeye çalışmıştır. Kimilerine göre عَرَقَات kelimesi سَعَلَات gibi çoğul manasından soyutlanıp müfret olarak, kimilerine göre ise cemi olarak kullanılmıştır. Fakat fetha hafif olduğu için tercih edilmiştir.⁴⁵⁷

Cemi müennesin fetha okunması da dilin eski zamanlarından kalmış bir kullanımı olması muhtemeldir. Zira birçok rivayet de bunu desteklemektedir. Örneğin Riyaşi el-Lugavi (ö. 257/871) kimi Arapların “أخذت إرائهم” dediklerini duyduğunu belirtmiştir. Bu gibi rivayetler aslında şaz olarak görülen bu kullanımın Arapçanın bünyesinde mevcut olduğunu göstermektedir.⁴⁵⁸

Arapçanın eski kullanımlarından geriye kalmış olan ve dilsel kalıntılar olarak tabir edilen bu türden kullanımları çoğaltmak mümkündür. Özellikle bu türden kalıntıları tespit etmek için büyük uğraşlar veren ve Arapçayı mensup olduğu dil ailesinin diğer üyeleriyle kıyaslayarak kelimelerin köküne inmeye çalışanların başında C. Brockelmann gelmektedir. O *Grundriss Der Vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* adlı eserinde Sami dillerindeki ortak kelimeleri tespit ederek kelimelerin kökenine ulaşmaya çalışmıştır. Bu türden çalışmalar şaz ifadelerin dildeki varlığını tespit etmede büyük öneme sahiptir. Zira bu türden çalışmalar, dilde hiçbir kullanımın gelişigüzel olmadığını, her ifadenin arkasında yatan toplumsal dinamiklerin olduğunu ve bugün şaz olarak kabul edilen bir ifadenin bir zamanlar dilde muttarid olduğu gerçeğini de gözler önüne sermektedir. Fransız dilbilimci Joseph Vendryes (1875-1960) bu hususa şu ifadeyle temas etmektedir.⁴⁵⁹

Dilde zamanla meydana gelen değişimler hiçbir zaman tamamen ve mutlak olarak gerçekleşmez. Çoğu zaman eski ifadeler yeni ifadelerle birlikte varlığını sürdürür. Böylelikle o dilin ne denli uzun bir geçmişe sahip olduğu da anlaşılmış olur. Fransızca ve İngilizce gibi büyük gelişimler gösteren diller eski ve yeni kullanımların neden olduğu bu karışımdan son derece sıkıntı çekmektedir.

4.6. Dilde Ortaya Çıkan Yeni Kullanımlar

Dil sürekli gelişim gösteren canlı ve dinamik bir yapıya sahiptir. Dilin bu denli bir dinamizme sahip olması elbette o dili konuşan toplumların ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. Zira dilin kendisi de bu ihtiyaç üzerine var olmuştur. İnsanların zamanla yeni kelimelere ihtiyaç duymaları onları mevcut yapının ötesine taşımak suretiyle dilde yeni bir yapı inşa etmelerine sebebiyet vermiştir. Bu yapı elbette mevcut yapıdan farklı olduğu için Arap dilcileri tarafından zaman zaman şaz olarak nitelendirilmiştir. Bu türden ifadelere bazı örnekler şunlardır:

⁴⁵⁷ Meydani, *Mecmau'l-Emsal*, 1/62.

⁴⁵⁸ Abdüttetvab, *Buhus ve Makalat*, 73.

⁴⁵⁹ Abdüttetvab, *Buhus ve Makalat*, 75.

1. اِنْفَاعِل ve اِتْفَاعِل Kalıpları

Bu iki kalıp zamanla doğan ihtiyaçlar üzerine تَفَعَّل ve تفاعل kalıplarından türetilmiştir. Bu iki kalıp zamanla doğan ihtiyaçlar üzerine تَفَعَّل ve تفاعل kalıplarından türetilmiştir. İlk etapta telaffuz kolaylığı için ت harfi sakın kılınmış sonra da fiilin ilk harfine dönüştürülerek idgam edilmiştir. Örneğin يَتَذَكَّر fiili önce يَتَذَكَّر şekline dönüşmüş sonra sakın kılınan ت harfi fiilin ilk harfi olan ذ harfine dönüştürülerek idgam edilmiş ve fiil son aşamada يَذَكَّر hâlini almıştır. Bu değişim fiilin diğer türevlerine de uygulanmış ve örneğin يَذَكَّر fiilinin mazisi اِذَّكَر şeklinde kullanılmıştır.⁴⁶⁰

اِنْفَاعِل ve اِتْفَاعِل kalıpları her ne kadar تَفَعَّل ve تفاعل kalıplarına yapılan ilavelerle elde edilmiş olsa da تَفَعَّل ve تفاعل kalıplarının Arapçada çok daha yaygındır. Kur'an'da her iki kullanımın aynı anlamda olduğunu görmek mümkündür. Bu örneklerden bazıları şu şekildedir:

اِنْفَاعِل Kalıbı	اِتْفَاعِل Kalıbı
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ	وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ
أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ	أَفَلَمْ يَذَبُّوا الْقَوْلَ
إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ	وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Bazen tek bir ayette her iki kullanımın bir arada zikredildiğine de rastlamak mümkündür. Örneğin; لِيَذَبُّوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ “Ayetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye...”⁴⁶¹

Dilde yeni sayılabilecek bu iki kalıp fasih Arapçanın aksine diğer Arap lehçelerinde oldukça yaygınlaşmış hatta تَفَعَّل ve تفاعل kalıpları neredeyse kullanılmaz hâle gelmiştir. Örneğin Mısırlılar “إِصْدَعْتَ دماغه” (başı ağrıdı) ve “إِسْرَعَ فِي كَلَامِهِ” (hızlı konuştu) tarzından ifadeleri tercih etmektedirler. Ayrıca onlar bu fiilleri تَصَدَّع ve تَسَّرَّع tarzında pek kullanmamışlardır. Benzer bir durum تفاعل kalıbı için de söz konusudur. Zira birçok güncel Arap lehçesinde bu kalıp yerini اِتْفَاعِل kalıbına bırakmıştır. Örneğin Mısırlılar “تَشَاتَمَ” fiili yerine “أَشَاتَمَ” (karşılıklı sövüştü) fiilini, “تَصَالَحَ” fiili yerine “أَصَالَحَ” (barıştı) fiilini kullanmaktadırlar.⁴⁶²

⁴⁶⁰ Abdüttevvab, *Buhs ve Makalat*, 76.

⁴⁶¹ Sad 38/29.

⁴⁶² Abdüttevvab, *Buhs ve Makalat*, 78.

2. انفعال Kalıbı

Arapçada meydana gelen gelişimlere bir diğer örnek de “infial” babından gelen fiillerin meçhul fiil yerine kullanılmasıdır. Bu kalıbın fasih Arapçada mutavaat⁴⁶³ ifade ettiği bilinmektedir. Şu şiirde olduğu gibi:⁴⁶⁴

مَحَاجِنُهُمْ تَحْتَ أَقْرَابِهِ ... وَقَدْ شَرَّمُوا جِلْدَهُ فَانْتَشَرَمَ

Asaları onun kalçalarının altında idi. Cildini yardılar da cildi yarılıverdi.

Mutavaat ifade eden fiiller meçhul fiille benzer bir anlam taşımaktadır. İslam'ın ilk yıllarından itibaren meçhul fiillerin yanı sıra mutavaat fiillerinin kullanılmaya başlandığı görülmektedir.⁴⁶⁵ Hatta Kur'an'da hem mutavaat hem de meçhul fiillerin bir arada kullanıldığı görülmektedir. Örnek; وَإِذَا إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ “Gökyüzü yarıldı, yıldızlar döküldü gü, denizler birbirine katıldı, kabirlerin içindekiler dışarı çıkarıldı zaman...”⁴⁶⁶

Mutavaat fiilleri Arapçanın ilk devrelerinde yokken daha sonra meçhul fiillerin kullanımıyla ve zamanla Arapçanın bütün lehçelerine yayılmış ve neredeyse meçhul fiiller terk edilmiştir. Örneğin Mısırlılar فَلاَن انضرب yerine فَلاَن ضَرِبَ kullanmaktadırlar.⁴⁶⁷

Bu ve benzeri örnekler dilin yapısındaki canlılığı, değişimi ve dinamizmi göstermektedir. Dilde ortaya çıkan her yeni kullanım mevcut kullanımdan farklı olduğundan kimi zaman şaz olarak değerlendirilmektedir. Ancak misallerde de görüldüğü gibi bir zamanlar şaz addedilebilecek çoğu kullanım zamanla dilde muttarid kullanımlara dönüşmüş hatta önceki kullanımları bile ortadan kaldırmıştır.

4.7. Diğer Lehçelere Ait Kullanımlar

Arap dilinde şazların ortaya çıkma nedenlerinden bir diğeri de fasih Arapçaya diğer komşu lehçelerden geçen ifadelerdir. Bu ifadeler çoğu zaman fasih Arapça-daki kelime yapılarından farklı olduğu için şaz olarak değerlendirilmiştir. Diğer lehçelerden fasih Arapçaya aktarılan kullanımlardan bazıları şunlardır:

1. Tahkiku'l-hemze

Kelimelerin telaffuzunda harf ve hecelerin kaybolmaması için hemzenin belirginleştirilerek ve vurgulanarak patlarlı ve sert bir gırtlak fonemi hâlinde kullanılmasına *tahkiku'l-hemze* denir.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Mutavaat: Fiilin eserinin mefulde ortaya çıkması anlamına gelir. *Kırıldı, döküldü, yıkıldı* gibi.

⁴⁶⁴ Süheyli, *er-Ravzî'l-Üniif*, 1/165.

⁴⁶⁵ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 80.

⁴⁶⁶ İnfitar 82/1-5.

⁴⁶⁷ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 80.

⁴⁶⁸ İsmail Durmuş, “Hemze”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/190-193.

Konuşmalarında heyecan ve acelenin hâkim olduğu Temim ve Kays gibi be-devi kabilelerin hemzeyi bu şekilde belirginleştirdikleri bilinmektedir. Buna karşılık nispeten daha sakin ve yumuşak bir konuşma stiline sahip olan Hicaz, Kureyş, Hüzeyl, Kinane, Sakif, Hevazin, Mekke ve Medine gibi yerleşik topluluklarda sert hemze sesi, yerine ve harekesine göre vav, ya veya elif seslerine kaydırılıp adeta yok denecek derecede yumuşatılmıştır.⁴⁶⁹ Hicaz lügatinde inen Kur'an'ın ilk hatlarında hemze yerine onun tahfifi olan vav, ya veya elif harfleri bulunuyor ve sert gırtlak sesi olan hemze bunlarla temsil ediliyordu. Aynı şekilde Hz. Osman hattında da hemze işareti kullanılmamış ve Hicaz lehçesi tercih edilmişti. Nitekim Hz. Peygamber, kendisine يَا نَبِيَّ اللَّهِ şeklinde *nebi* kelimesini hemzeyle söyleyerek (nebi') hitap eden bir kişiye, "İsmimi hemzeleme, biz Kureyşliler hemzelemeyiz" demiştir. Bir başka hadiste إِنَّا مَعْشَرٌ قُرَيْشٌ لَا نَنْبُ "Biz Kureyşliler hemze kullanmayız" demiştir.⁴⁷⁰ Anlatıldığına göre Kisai Medine'ye geldiğinde Kur'an okumuş ve kıraatinde tahkik-i hemze yapmayı tercih etmiştir. Bunun üzerine Medineliler onu yadırgamış ve "Resulullah'ın mescidinde Kur'an'ı hemzeliyorsun öyle mi?" demişlerdir.⁴⁷¹ Tahkik-i hemze konusunda Hz. Ali'den aktarılan şu ifadeler de önem taşımaktadır. "Kur'an Kureyş lehçesiyle indi; onlar asla hemzelemezler. Cebail, Hz. Peygamber'e hemzeyle indirmiş olmasaydı (Kureyşli olarak) biz de hemzelemezdik."⁴⁷² Hz. Ali'nin sözünde ifade edilen husus Kur'an'ın büyük bölümünün Kureyş lehçesiyle indiğidir. Bu açıklama أَنْ الْقُرْآنُ نزل على سبعة أحرف "Kur'an-ı Kerim yedi farklı lehçe üzerine indi" hadisiyle çelişmez. Nitekim Kur'an'da diğer lehçelerden de birçok kullanım vardır. Ayrıca Hz. Ali'nin dediği "Cebail, Hz. Peygamber'e hemzeyle de indirmiş olmasaydı (Kureyşli olarak) biz de hemzelemezdik" ifadesi bu hususu teyit etmektedir. Ayette geçen قُرْآنًا عَرَبِيًّا ifadesi de Arapların yedi kabilesini kapsayan genel bir ifadedir. Zira eğer böyle olmasaydı elbette ayette قُرْآنًا قُرَشِيًّا gibi bir ifade tercih edilirdi.⁴⁷³

Ancak daha sonra Kur'an kıraatinde hemzeyi tahfif eden Hicaz geleneğine, onu gerçek sert değeriyle telaffuz eden Temim ve Kays gibi kabilelerin okuyuşu da katıldığından hemzenin telaffuzundan kaynaklanan çok sayıda şaz kıraat ve rivayet doğmuştur. Zamanla hemzeyi gerçek değeriyle telaffuz etme alışkanlığı yayılmış, fesahat ve belagat belirtisi hâline gelmiştir. Nitekim Arapçada "hemzeyi

⁴⁶⁹ Subhi Salih, *Dirasat fî Fıkhi'l-Lüga* (Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 1960), 77.

⁴⁷⁰ Zemahşeri, *el-Faik fî Garibi'l-Hadis*, thk. Ali Muhammet Bicavi - Muhammet Ebülfazl (Lübnan: Darü'l-Marife, ts.), 3/401.

⁴⁷¹ Zebidi, *Tacü'l-Arus*, 14/164, "nbr".

⁴⁷² Rafii, *Tarihü Adabi'l-Arab*, 1/77.

⁴⁷³ İbni Kesir, *Fezailü'l-Kur'an*, 135.

sert ve belirgin şekilde telaffuz eden” anlamındaki *nebbar* kelimesi *fesahat ve belagat sahibi, gür sesli kimse* anlamında da kullanılmaktadır.⁴⁷⁴

Tahkik-i hemzenin zamanla fasih Arapçanın vazgeçilmez bir kriteri hâline gelmesi dilde hemzenin belirgin bir şekilde kullanılmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak Hicaz lehçesinde kullanılan bazı hemzesiz kelimelerin fasih Arapçada varlığını sürdürdüğü de görülmektedir. Örneğin ناس kelimesinin aslı أناس şeklindedir. Hem أناس kelimesinin hem de ناس kelimesinin fasih Arapçada kullanıldığını görmek mümkündür. Yine bazı kıraatlerde hemzenin vav ve ya harflerine dönüştürülerek hafifletildiği örnekler bu kabildendir. Örneğin; وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ “ve hiçbir şey O’nun dengi değildir.”⁴⁷⁵ ayetindeki كُفُوًا kelimesi bazı kıraatlerde vav ile bazılarında ise elif ile okunmaktadır. Ayrıca البرية ve ذرية gibi kelimelerde de benzer bir durumdan söz etmek mümkündür.⁴⁷⁶

Hiç şüphesiz hemzenin kullanımıyla ilgili Arap lehçeleri arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Kimi lehçelerde hemze belirgin bir şekilde telaffuz edilirken kimi lehçelerde hemze belirsiz ve silik bir şekilde telaffuz edilmektedir. Bazı lehçelerde ise vav ve ya harflerine dönüştürülmüştür. Bu türden kullanımlar bir lehçeden diğerine aktarıldığında o lehçenin yaygın kullanımından farklı olacağı için şaz olarak değerlendirilmektedir. Buradaki temel sorun şaz olarak kabul edilen bu kullanımın diğer lehçede tamamen muttarid olmasıdır. Dolayısıyla şaz olarak kabul edilen pek çok kullanım kişisel değerlendirmenin ötesine geçememektedir.

2. ة Zamirinin Harekesi

ة zamiri Arap dilinde makabli esre olduğunda ya da makablinde sakin ي bulunduğunda ضَرْبَتِهِ ve عَلَيْهِ örneklerinde olduğu gibi kullanım kolaylığı için ِ şeklinde telaffuz edilmektedir.⁴⁷⁷ Ancak Hafs’ın (ö. 180/796) Asım’dan (ö. 127/745) yaptığı rivayete göre Kur’an’da bazı yerlerde bu kuralın uygulanmadığı görülmektedir. Örneğin; وَمَا أَنَسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ “Onu hatırlamamı bana şeytan unutturdu.”⁴⁷⁸ ve وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ “Kim de Allah’a verdiği sözde durursa...”⁴⁷⁹

Bununla birlikte makabli esre olan ya da makablinde sakin ي bulunan ة zameri sadece Hicaz lehçesinde عَلَيْهِ مَالٌ ifadesinde olduğu gibi ötreli telaffuz edilmek-

⁴⁷⁴ Durmuş, “Hemze”, 17/190-193.

⁴⁷⁵ İhlas 112/4.

⁴⁷⁶ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 83.

⁴⁷⁷ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/195.

⁴⁷⁸ Kehf 18/63.

⁴⁷⁹ Fetih 48/10.

tedir. Zira Hicazlılar bu şekilde kullanılmaktadırlar. Dolayısıyla onların lehçesine tabi olanlar da bu yöntemi izlemektedirler.⁴⁸⁰

Hicaz lügati her ne kadar Kur'an'ın kendisine göre indiği bir lügat olsa da ۞ zahirinin telaffuzu konusunda diğer Arap lehçelerinden ayrılmış ve dilde yaygın bir kullanımdan farklı bir kullanımın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁴⁸¹

3. Tesniyenin İrabı

Arap dilinde tesniyenin ref hâlinde elif, nasp ve cer hâlinde ya ile kullanıldığı bilinmektedir. Her ne kadar bu kullanım yaygın kullanım olsa da kimi Arap kabilelerinden tesniyeyi her üç hâlde de elifle kullananlar vardır. رأيت , جاء الزيدان كلاهما örneğinde olduğu gibi. Bu kullanımı tercih eden kabilelerin başında Benî Kinane, Benî Haris bin Ka'b, Benî Anber, Benî Huceym, Butun bin Rabia ve Bekir bin Vail gibi kabileler gelmektedir. قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ "Bu ikisi kesinlikle sihirbazdır dediler."⁴⁸² ayetindeki هَذَا kelimesinin merfu olması ve وَثَرَانِ فِي لَيْلَةٍ "Bir gecede iki vitir olmaz"⁴⁸³ hadisindeki وَثَرَانِ ifadesi kimilerine göre bu lehçelere göre kullanılmıştır. Zira هَذَا kelimesi tahfif edilen إِنَّ'nin ismi وَثَرَانِ ise umumi olumsuzluk bildiren لا'nın (لا النافية للجنس) ismidir. Dolayısıyla her ikisi de mansup olmalıdır. Ancak nasp hâllerinde elif ile kullanılmıştır.⁴⁸⁴

Ancak nahivciler bu örnekleri farklı tevill etmişlerdir. وَثَرَانِ kelimesinin عمران kelimesi gibi olduğunu ve irabı kabul etmediğini, هَذَا ise müpteda olup haberinin سَاحِرَانِ olduğunu, cümleinin ise muhaffef إِنَّ'nin haberi olduğunu söylemişlerdir. إِنَّ'nin ismi ise mahzuf şan zamiridir.⁴⁸⁵

4. Esmayısittenin İrabı

Esmayısittenin irabı harfledir. Ancak kimi âlimler buna karşı çıkmış ve irabın bu kelimelerin sonunda mukadder olan hareketler olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁸⁶ Bununla birlikte nahivcilerin ekserisi bu kelimelerin harfler ile irap aldığı görüşündedir.

a) أب، أخ، حم Kelimelerinin İrabı

Arap dilinde esmayısitte veya esmayıhamse olarak da bilinen bu kelimeler muzaf olduğunda ref hâli vav, nasp hâli elif ve cer hâli ya ile gelmektedir. هذا أبوه,

⁴⁸⁰ Müberred, *el-Muktedab*, 1/37.

⁴⁸¹ Abdüttevab, *Buhus ve Makalat*, 84.

⁴⁸² Taha 20/63.

⁴⁸³ Ahmet bin Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayp Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 26/223.

⁴⁸⁴ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 1/58.

⁴⁸⁵ Abdurrahman Sabiri, "eş-Şaz ve'l-Kalil Manaha ve Nemazic minha fi Bazi'l-Lügat", *Mecelletü't-Terbevi (Journal of Educational)* 7 (2015), 288.

⁴⁸⁶ Abdullah Hacibekiroğlu - Muhammet Mücahit Asutay, "İbni Usfur İşbili'nin Şerhu Cümel Adlı Eserinde Zeccaci'ye İtirazları", *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (2022), 114.

مررت بأبيه ve رأيت أباه şeklinde olsa da bazı Arap lehçelerinde bu kelimeler muzaf olduğunda bile هذا أبه örneğindeki gibi harekeyle iraplanmaktadır.⁴⁸⁷ Şiirde de bu lehçe kullanılmıştır.

بِأَبِيهِ اقْتَدَى عَدِيٌّ فِي الْكُرْمِ ... وَمَنْ يُشَابِهْ أَبَهُ فَمَا ظَلَمَ

Adiyy cömertlikte babasına uymuş. Her kim babasına benzerse zulmetmez.⁴⁸⁸

Nahivciler bu kullanımın oldukça nadir bir lügat olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁸⁹

b) Kelimesinin İrabı

Bu kelimenin irabı da meşhur lügate göre ref hâlinde vav, nasp hâlinde elif ve cer hâlinde ya ile gelmesidir. Ancak burada ileri sürülen şart فو kelimesinin m'den soyutlanmalıdır. Şayet فم şeklinde kullanılırsa harekeyle iraplanır. Ancak harekeyle iraplanan فم kelimesinde ona yakın farklı lügatler vardır. Bu lügatlerden bazıları م harfinin kasrı, ف harfinin zamme, fetha ve kesreli üç farklı hâli ve م harfinin şeddeli okunuşudur.⁴⁹⁰ Bütün bu farklı okunuşlar Arap dili içerisinde nadir görülen ve kimi zaman şaz olarak değerlendirilen kullanımlardır.⁴⁹¹ Maksur kullanımına şu şiir örnektir⁴⁹²:

يَا حَبْدَا عَيْنَا سُلَيْمَى وَالْقَمَا

Ne güzeldir! Süleyma'nın gözleri ve ağzı

c) Kelimesinin İrabı

هن kelimesi muzaf olduğunda ref hâli vav, nasp hâli elif, cer hâli ya ile gelmektedir. Ancak bu meşhur lügatin dışında farklı olan nadir lügatler de vardır. Örneğin sahabi Asım bin Adi'nin (ö. 45/665) ecdadı bu kelimeyi هَنِي, Ebu Adi Tai (ö. 578) ve soyu هَنِي, bazı Araplar هِنء, bazıları da الهَنِي olarak kullandığı bilinmektedir.⁴⁹³

هن kelimesinde görülen bu farklı lehçeler kimi zaman şaz olarak addedilmektedir. Ancak bu tür kullanımlar lehçelerden doğan farklı kullanımlardan ibarettir.⁴⁹⁴

5. Zamirinin Tesniye ve Çoğul Durumunda Esreli Kullanılması

Arap dilinde ك zamiri كَمَا ve كُمْ örneklerinde olduğu gibi tesniye ve çoğulda zammeli kullanılmaktadır. Ancak Benî Bekir bin Vail kabilesinin bu meşhur kullanımdan farklı bir kullanımı da vardır. Onlar tesniye ve çoğulda ك zamirini ma-

⁴⁸⁷ Sabiri, "eş-Şaz ve'l-Kalil", 288.

⁴⁸⁸ İbni Akil, Şerhu İbni Akil, 1/50.

⁴⁸⁹ İbni Hişam, Evdahu'l-Mesalik, 1/69.

⁴⁹⁰ Süyuti, Hemu'l-Hevami, 1/141.

⁴⁹¹ Sabiri, "eş-Şaz ve'l-Kalil", 295.

⁴⁹² İbni Cinni, Sirru Sinaati'l-İrab, 2/148.

⁴⁹³ İbni Nasırüddin, Tavzihu'l-Müştebih fi Zabtı Esmâi'r-Ruvat ve Ensabihim ve Elkabihim ve Künahim, thk. Muhammet Naim Araksusi (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 9/158.

⁴⁹⁴ Sabiri, "eş-Şaz ve'l-Kalil", 296.

kabli esre ise بِكَيْنَ مررت örneklerinde olduğu gibi esreli olarak kullanılmaktadırlar.⁴⁹⁵ Şu şiirde de bu hâliyle kullanılmıştır:

وإن قال مولاهم - على جُلِّ حادثٍ ... من الدهر: رُدُّوا فضلَ أحلامِكُمْ رَدُّوا

*Şayet efendileri (işlediğim suça karşı) zamanın en büyük sözünü söylese o zaman benim hakkımda en iyi düşünceleri taşıyın.*⁴⁹⁶

Şiirde كُمْ zamiri kendisinden önceki harfin esreli olması nedeniyle esreli kullanılmıştır. Benî Bekir bin Vail kabilesi muhtemelen bu zamiri هم zamirine benzetmektedir. Zira هم zamiri makabli meksur olduğunda هُمْ şeklinde kullanılmaktadır.⁴⁹⁷

6. Mütakellim ya'sına Bitişen عن ve من Harflerinden Vikaye Nunu'nun Düşmesi

عن ve من harfleri mütakellim ya'sı aldığında مَنِّي ve مَنِّي örneklerinde olduğu gibi kendilerine vikaye nuunu bitişmektedir. Ancak bazı Arap kabilelerinin مَنِّي ve مَنِّي örneklerindeki gibi vikaye nuunu kullanmadıkları bilinmektedir. Vikaye nuunu bu kullanımlardan hafzedilmesi şaz olarak değerlendirilmiştir.⁴⁹⁸ Şu şiirde olduğu gibi:

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْهُمْ وَعَنِّي ... لَسْتُ مِنْ قَيْسٍ وَلَا قَيْسٌ مِنِّي

*Ey onlardan ve benden soran! Ne ben Kays'tanım ne de Kays bendendir.*⁴⁹⁹

7. اِنَّ ve Benzerlerinin Her İki Cüzünün Mansup Olması

Arap dilinde yaygın kullanım اِنَّ ve benzerlerinin ismi nasp, haberi refetmesidir. Ancak Arap dilinde yaygın olmayan diğer bir lügatte ise bu edatların her iki cüzünün mansup olduğuna rastlamak mümkündür. Ancak cumhur ulema bunun kesinlikle caiz olmadığı görüşündedir.⁵⁰⁰ Her iki cüzün nasbolduğu kullanımlardan bazıları şunlardır:

a) اِنَّ

إِذَا اسْوَدَّ جَنْحُ اللَّيْلِ فَلْتَأْتِ وَلْتَكُنْ ... خُطَاكَ خِفَافًا إِنَّ حُرَّاسَنَا أُسْدَا

Gecenin ilk saatleri iyice karardığında (bana) gel. Ancak adımların hafif (dikkatli) olsun. Zira bizim koruyucularımız aslanlardır.

Ömer bin Abdillâh bin Ebi Rebia'ya (ö. 93/711) ait olan bu şiirde⁵⁰¹ حُرَّاسَنَا ke-limesi اِنَّ'nin ismi أُسْدَا ise haberidir. Her iki cüzün de mansup olduğu görülmek-

⁴⁹⁵ Sabiri, "eş-Şaz ve'l-Kalil", 297.

⁴⁹⁶ Sirafi, *Şerhu Ebyati Sibeveyhi*, 2/295.

⁴⁹⁷ Sirafi, *Şerhu Ebyati Sibeveyhi*, 2/295.

⁴⁹⁸ Sabiri, "eş-Şaz ve'l-Kalil", 298.

⁴⁹⁹ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 1/259.

⁵⁰⁰ Hasen bin Kasım el-Muradi, *el-Cene'd-Dani fi hurufi'l-meani*, thk. Fahreddin Kabave - Muhammet Nedim Fadıl (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 394.

⁵⁰¹ Bu şiiri sevdiği kadının dili üzerinden söylemiştir.

tedir. Kûfelilerden bazıları bu şiiri esas alarak اِنَّ'nin iki cüzünün mansup olabileceğine hükmetmişlerdir.⁵⁰² Cumhuriyet ulema ise bu şiiri tevil etmişlerdir. Onlar اُسْدَا kelimesinin hâl, haberin ise mahzûf olduğunu iddia etmektedirler. Bu durumda şiirin tevili اُسْدَا تَلْقَاهُمْ اَسْدًا اِنَّ حُرَّاسَنَا “Bizim koruyucularımız gelenleri aslanlar gibi karşılar.” şeklindedir.⁵⁰³ Bir başka tevil ise اُسْدَا kan kelimesinin mahzûf اِنَّ'nin haberi olmasıdır. Bu durumda şiirin tevili اُسْدَا اِنَّ حُرَّاسَنَا كَانُوا اَسْدًا “Bizim koruyucularımız aslan olurlar.” şeklindedir.⁵⁰⁴ Bu konuda bazı dilcilerin bu kullanıma *az bir lügat* dedikleri bazıların ise tevil etmeye çalıştıkları görülmektedir. Bunun bir lügat olduğunu kabul etmek daha uygun görünmektedir. Zira bu şiiri destekleyen başka şiir ve ifadeler de vardır. Ancak eğer illa tevil yapılacaksa yapılan ikinci tevilin daha mantıklı olduğu söylenebilir. Zira birinci tevilde اُسْدَا kelimesi müştak olmamasına rağmen hâl olmuştur. Hâlin müştak olması gerekmektedir. Bununla birlikte Arap dilinde camit hâllerin de çoğunlukla müştaka tevil edilmektedir.⁵⁰⁵

Bu kullanıma diğer bir örnek ise şu şiirdir:⁵⁰⁶

اِنَّ الْعَجُوزَ خَبَّةً جُرُوزًا ... تَأْكُلُ كُلَّ لَيْلَةٍ قَفِيرًا

*Yaşlı olan hilekârdır, çok yer. Her gece bir kafız kadar tüketir.*⁵⁰⁷

Şiirde الْعَجُوزَ kelimesi اِنَّ'nin ismi خَبَّةً ve جُرُوزًا kelimeleri ise haberidir. Hem isim hem de haberleri mansup kullanılmıştır.

Kûfeli dilcilerden اِنَّ'nin iki cüzünün mansup olabileceğini savunanların dayandığı diğer bir delil ise Hz. Peygamberin سَبْعِينَ خَرِيفًا “Şüphesiz cehennem dibi yetmiş senelik mesafedir.”⁵⁰⁸ hadisidir. Bu hadiste قَعَرَ kelimesi اِنَّ'nin ismi سَبْعِينَ ise haberidir. Her ikisi de mansuptur. Ancak dilciler bu hadisi de tevil etmişlerdir. Onlar haberin mahzûf olduğunu سَبْعِينَ kelimesinin ise mahzûf olan haberden zarfiyet üzerine mansup olduğunu söylemektedirler.⁵⁰⁹ Bu hadisin *Sahih-i Müslim*'de سَبْعُونَ خَرِيفًا اِنَّ قَعَرَ جَهَنَّمَ لَسَبْعُونَ şeklinde rivayet edildiği de görülmektedir.⁵¹⁰ Eğer bu rivayet baz alınırsa zaten teville ihtiyaç kalmamaktadır.

⁵⁰² Faridi, *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, 1/520.

⁵⁰³ Sabban, *Haşiye ala Şerhi'l-Üşşumî* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/397.

⁵⁰⁴ Muradi, *el-Cene'd-Dani*, 394.

⁵⁰⁵ İbni Malik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/322.

⁵⁰⁶ Faridi, *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, 1/520.

⁵⁰⁷ Kafız: Tahıllar için kullanılan ölçü birimidir. Mısır'da 16 kg'a tekabül etmektedir.

⁵⁰⁸ Ebü'l-Fida İbni Kesir, *Camîu'l-Mesânid ve's-Süneni'l-Hadi li-Akvemi Sünen*, thk. Abdülmelik bin Abdullâh Dehiş (Beyrut: Daru Hadr, 1998), 2/342.

⁵⁰⁹ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Sa'fiye*, 1/517.

⁵¹⁰ Müslim, *el-Camîu's-Sahih*, 1/186.

b) لَيْتَ

يَا لَيْتَ أَيَّامَ الصَّبَا رَوَّاجِعَا

Keşke gençlik günleri geri gelse.

Ferra'ya göre إِنَّ ve benzerlerinden hem ismini hem de haberini nasbeden tek amil لَيْت'dir. O, görüşünü bu şiir ile delillendirmiştir. Zira şiirde أَيَّامَ kelimesi لَيْت'nin ismi, رَوَّاجِعَا ise haberidir. Her ikisi de mansup kullanılmıştır.⁵¹¹

Bu şiir kimilerine göre Benî Temim lügatine ait bir kullanımdır.⁵¹² Kimileri ise bu şiire farklı farklı teviller yapmıştır. Örneğin Sibeveyhi bu şiirde, لَيْت'nin haberinin mahzûf أَقْبَلْتُ fiili, رَوَّاجِعَا kelimesinin ise ondan hâl olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca o, لَيْت ve benzeri edatlarda haber anlaşılıyorsa hazfedilebileceğini söylemiştir. Bu durumda şiir, يَا لَيْتَ أَيَّامَ الصَّبَا أَقْبَلْتُ رَوَّاجِعَا *Keşke gençlik günleri bana dönerek yönelse* tevilinde olmaktadır.⁵¹³

لَيْت'nin hem ismi hem haberi nasbettiğine dair çok sayıda şiir rivayeti bulunmaktadır. Bu şiirlerden bazıları şunlardır:⁵¹⁴

أَلَا يَا لَيْتَنِي حَجْرًا بَوَادٍ أَقَامَ، وَلَيْتَ أُحْيِي لَمْ تَلِدِنِ

Ah! Keşke vadilerden birinde duran bir taş olsaydım. Keşke annem beni hiç doğurmasaydı.

Nemr bin Tulib'e ait olan bu şiirde حَجْرًا kelimesi لَيْت'nin haberi olmasına rağmen mansuptur.

لَيْتَ هَذَا اللَّيْلُ دَهْرًا لَا نَرَى فِيهِ غَرِيبًا

Keşke bu gece uzun bir zaman olsaydı da hiçbir yabancıyı görmeseydim.

Şiirde دَهْرًا kelimesi لَيْت'nin haberi olmasına rağmen mansuptur.

يَا لَيْتَهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ حَمَارًا لَوْلَوْهُ فِي الدَّارِ أَوْ مَسْمَارًا

Keşke o eşek olamadığında evdeki bir inci ya da bir çivi olsaydı.

Şiirde لَوْلَوْهُ kelimesi لَيْت'nin haberi olmasına rağmen mansuptur.

وَلَيْتَ الْحَبَّ شَيْئًا مُحَرَّمًا

Keşke aşk yasak olsaydı.

Şiirde مُحَرَّمًا kelimesi لَيْت'nin haberi olmasına rağmen mansuptur.

فَلَيْتَ الْيَوْمَ كَانَ غَرَارَ حَوْلٍ وَلَيْتَ الْيَوْمَ أَيَّامًا طَوَّلَا

Keşke bir gün bir yıl gibi olaydı. Keşke bir gün uzunca günler kadar olaydı.

⁵¹¹ Bağdadi, *Şerhu Ebyati Muğni'l-Lebib*, 1/184.

⁵¹² Üşmuni, *Menhecii's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 1/295.

⁵¹³ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/142.

⁵¹⁴ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 5/29.

Şiirde أَيَّامًا kelimesi لَيْتَ'nin haberi olmasına rağmen mansuptur.

سئلت، وكان البخل منك سجيّةً فليتك ذا لونين، يُعطي ويمنع

İstedim. Ama cimrilik senin karakterin olmuş. Keşke iki rengin olsaydı. Hem vereydin hem vermeyeydin.

Şiirde ذا kelimesi لَيْتَ'nin haberi olmasına rağmen mansuptur.

Dilciler, haberin mansup olduğu tüm bu örneklerde haberi ya mahzuf haberden hâl ya da mahzuf bir fiilin mefulü olarak tevil etmektedirler. Mahzuf olan bu fiil لَيْت'nin haberi olup çoğunlukla كان veya عاد gibi fiillerdir. Zira Arap dilinde لَيْت ile bu iki fiilin sıklıkla kullanıldığı bu tezi güçlendirmektedir. Ebu Hayyan bu şiirlere şu takdirleri yapmaktadır:⁵¹⁵

- ليت هذا الليل عاد دهرًا - ليت هذا الليل دهرًا - *Keşke bu gece uzun bir zamana dönse.*

- يا ليتته عاد لؤلؤة - يا ليتته لؤلؤة - *Keşke o eşeğe dönse*

- ألا يا ليتني عدت حجرًا - ألا يا ليتني حجرًا - *Keşke taşta dönsem*

- وليت الحب كان شيئًا محرّمًا - وليت الحب شيئًا محرّمًا - *Keşke aşk yasak bir şey olsa*

- وليت اليوم عاد أيامًا - وليت اليوم أيامًا - *Keşke gün uzun günlere dönse*

Yapılan tevillerin hepsinde ليت için mahzuf bir haber takdir edildiği bu haberin كان veya عاد fiili ve türevleri olduğu görülmektedir. Ayrıca aslen haber olan kelimeler ise bu fiillerin mefulü kılınmaktadır. Bu teviller tabi ki ليت'nin ismini nasp, haberini refettiğini savunup da diğer kullanımları birer lügat olarak kabul etmeyip tevil eden kimselere aittir. Ancak Benî Temim'in ليت'yi bu şekilde kullandığı belirtilmişti. Durum böyle olunca şu nokta tam aydınlatılmamış olacaktır: ليت'nin hem ismini hem haberini nasbetmesi acaba bir lügat mı yoksa hata mı veya bunların dışında haberi mahzuf bir fiilin mefulü müdür? Bütün bu farklı yaklaşımlar kafa karışıklığına neden olmaktadır. Ancak bu konuda yaygın kabul ليت'nin ismini nasp, haberini refettiği verilen örneklerde ise haberin mahzuf olduğu şeklindedir.

كَأَنَّ c)

كَأَنَّ أَذُنَيْهِ إِذَا تَسَوَّفَا ... قَادِمَةً أَوْ قَلَمًا مُحَرِّقًا

(Atın) Kulakları (dikilip de) dikkatlice (etrafı) dinlediğinde sanki o kulaklar bir kuş tüyü ya da ucu kesik bir kalem gibidir.

Kûfeli dilcilerin delil olarak kullandıkları şiirlerden bir diğeri budur. Zira şiirde أَذُنَيْهِ kelimesi كَأَنَّ'nin ismi قَادِمَةً ve قَلَمًا kelimeleri ise haberidir. Hem isim hem de iki haber mansuptur.⁵¹⁶ Bu şiir hakkında da birbirinden farklı çok sayıda açıklama ve tevil yapılmıştır. Bazıları şunlardır:

⁵¹⁵ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 5/31.

⁵¹⁶ Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 1/520.

İbni Cinni şairin aslında haber olan قَادِمَةٌ ve قَلَمًا kelimelerini tesniye kullanmak istediğini ama şiir zaruretinden dolayı sonlarındaki ن harfini hafzettğini söylemiştir. Bu durumda şiir aslında قَادِمَتَانِ أو قَلَمَانِ مُحَرَفَانِ şeklindedir. قَادِمَتَانِ ve قَلَمَانِ kelimeleri merfu olduğu için kurala aykırı bir kullanım yoktur.⁵¹⁷

Dilcilerin çoğu ise bu şiiri تَحَاكِيَانِ قَادِمَةٌ (kuş tüyünü andırır) şeklinde tevil etmişlerdir. Bu durumda كَأَنَّ'nin ismi mahzûf olan تَحَاكِيَانِ fiilidir. قَادِمَةٌ ise onun mefulüdür.⁵¹⁸

Müberra'de göre Muhammet bin Züeyb Ummani bu şiiri Velit bin Abdilmelik'e (ö. 96/715) okumuştur. Velit'in yanında bulunan herkes bu şiirde lahn olduğunu anlamış ancak hiç kimse ses etmemiştir. En sonunda Velit, Ummani'ye كَأَنَّ yerine تَحَاكِيَانِ (zannedilir) kelimesini kullanmasını tavsiye etmiştir.⁵¹⁹ İbni Sid Bataleyevsi (ö. 521/1127), bu konuda Müberra'ye karşı çıkmış ve şairin lahn yapmadığını iddia etmiştir. O, bu kullanımın Araplar arasında kullanılan bir lügat olduğunu savunmuş ve bu görüşünü ayrıca Zürrümme ve Nabiga Zübyani'ye (ö. 604) ait olan şu iki şiirle desteklemiştir.⁵²⁰

كَأَنَّ جُلُودَهُنَّ مُمَوَّهَاتٍ ... عَلَى أَبْشَارِهَا ذَهَبٌ زَلَالَا

(O kadınların) derilerine sanki altın suyu işlenmiş aynı şekilde tenlerinin üzeri de sanki saf altınla kaplı.

Zürrümme'ye ait olan bu şiirde جُلُودٌ kelimesi كَأَنَّ'nin ismi مُمَوَّهَاتٍ ise haberidir. Her ikisi de mansuptur.

كَأَنَّ التَّاجَ مَعْصُوبًا عَلَيْهِ ... لِأَذْوَادِ أَصْبَنَ يَذِي أَبَانَ

Kafasındaki taç, sanki Züeban'da elde ettiği develerden dolayı kafasına takıldı.

Nabiga'ya ait olan bu şiirde التَّاجُ kelimesi كَأَنَّ'nin ismi مَعْصُوبًا ise haberidir. Her ikisi de mansuptur.

Ancak dilciler bu şiirleri farklı şekillerde tevil etmişlerdir. İlk şiirdeki مُمَوَّهَاتٍ kelimesi ayrıca مُمَوَّهَاتٌ şeklinde merfu olarak da aktarılmıştır. Mecerur gelen rivayette ise muhtemelen جُلُودَهُنَّ kelimesinden hâl olarak kullanılmıştır. Bu durumda كَأَنَّ'nin haberi ise عَلَى أَبْشَارِهَا ذَهَبٌ cümlesi olup mana *Altın suyu ile kaplı olan derilerinin tenlerinde sanki altın vardır* şeklindedir. İkinci şiirde ise مَعْصُوبًا kelimesi aynı şekilde التَّاجُ kelimesinden hâl olup كَأَنَّ'nin haberinin عَلَيْهِ olması muhtemeldir. Bu durumda mana *Sanki tacı, Züeban'da elde ettiği develerden dolayı takılı olarak ondadır* şeklindedir.⁵²¹

⁵¹⁷ İbni Cinni, *el-Mübhic fi Tefsiri Esmâi Şuarai'l-Hamase*, 154.

⁵¹⁸ Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 1/521.

⁵¹⁹ Müberra, *el-Kâmil fi'l-Edeb*, 3/104.

⁵²⁰ Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 10/239.

⁵²¹ Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 10/239.

d) لعل

İsmi nasp, haberini refeden edatlardan bir diğeri olan لعل'nin kimi Araplar tarafından her iki cüzünü nasbettiği kullanıma rastlanmaktadır. Ebu Hayyan, Benî Temim kabilesinin bu edatı لعل زيداً أخانا (Belki Zeyd kardeşimiz olur) şeklinde kullandığını belirtmiştir.⁵²² Ayrıca Yunus bin Habib de bazı Arapların bu edatı لعل أباك (Belki baban ayrılmıştır) şeklinde kullandıklarını duyduğunu söylemiştir.⁵²³

8. Kelime Sonlarındaki و ve ي Harflerinin Hazfedilmesi

Bazı Araplar kabileleri kelime sonlarındaki zamme ve kesreyi yeterli görüp o hareketlerden sonra gelen و ve ي harflerini hafzetmişlerdir. Bu durum şiirde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bazı örnekleri şunlardır:⁵²⁴

a) Muttasıl ve merfu و zamirinin hazfedilmesi:

فلو أن الأطباء كأن حولي ... وكان مع الأطباء الشفاء

Keşke tabipler benim yanımda olsaydı. Ama tabiplerin yanında şakiler var.

Bu şiirde كأن حولي ifadesi aslında كانوا حولي şeklinde olmalıdır. Ancak burada vav'dan önce gelen zamme ile yetinildiği için و hazfedilmiştir.⁵²⁵

Diğer bir şiir şudur:

إذا ما شاء صرّوا من أرادوا ... ولا يألوههم أحد ضراراً

*Dilerseler istediklerine zarar verebilirler. Ancak kimse onlara zarar veremez.*⁵²⁶

Şiirdeki شاء fiili aslında شاءوا şeklindedir.

b) ي harfinin hazfedilmesi:

ي harfinin hazfedilmesi Arap dilinde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Zira bazı Arapların لعل لعمري لا أدري, لا لعمري ifadeleri yerine لعل لعمري لا أدري, لا لعمري bilinmektedir.⁵²⁷ ي harfinin hazfedildiği şiirlerden bazıları şunlardır:

كفّك كفّ لا ثلّيق درهماً ... جوداً، وأخرى تُعطى بالسيف الدّما

Sana (övgü olarak) yeter. Bir elinin cömertlikle para tutmaması diğer elinin kılıçla kan dökmesi.

Şiirde تُعطى kelimesi aslı itibarıyla تعطي şeklindedir. Burada kesreyle yetinilmiş ve sondaki ي harfi hazfedilmiştir.⁵²⁸

⁵²² Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 5/27.

⁵²³ Faridi, *Şerhu Elİfyyeti İbni Malik*, 1/521.

⁵²⁴ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/318.

⁵²⁵ İbnü'l-Esir, *el-Bedi fi İlmi'l-Arabiyye*, 2/684.

⁵²⁶ Enbari, *Kitabü İzahil-Vakf ve'l-İbtida*, 1/273.

⁵²⁷ Seleme bin Müslim Suhari, *el-İbane fi'l-Lügati'l-Arabiyye*, thk. Abdülkerim Halife (Maskat: Vizaratü't-Türasi'l-Kavmi, 1999), 1/200.

⁵²⁸ İbni Cinni, *el-Hasais*, 2/396.

وَطَرْتُ بِمُنْصُلِي فِي يَعْمَلَاتٍ ... دَوَامِي الْأَيْدِ يَحْطِئَنَّ السَّرِيحَا

(Misafirlerime kesmek için) Kılıcım ile soylu develerin arasına atıldım. Ellerim o develerin ayaklarına vurdu ha vurdu.

Şiirde الْأَيْدِ kelimesi aslında الْأَيْدِي şeklindedir. Sondaki ي harfi hazfedilmiştir.⁵²⁹

لَيْسَ تَخْفَى إِسَارَتِي قَدَرِيَوْمٍ ... وَلَقَدْ يُخْفَى شَيْمَتِي إِعْسَارِي

Müstağni oluşum bir gün bile gizli değildir. Zira karakterim aslında fakirliğimi gizlemektedir.

Şiirde يُخْفَى fiili aslı itibarıyla يَخْفَى şeklindedir.

وَلَكِنْ بَبَدْرٍ سَائِلُوا عَنْ بَلَائِنَا ... عَلَى التَّادِ، وَالْأَنْبَاءِ بِالْغَيْبِ تَبْلُغُ

Fakat Bedir’de kavimlerine karşı bizi test etmek istediler. Şu var ki gaibe dair bilgiler yerine ulaşır.

التَّادِ kelimesi aslında التَّادِي şeklindedir.

وَلَا أَدْرِ مَنْ أَلْقَى عَلَيْهِ رِدَاءَهُ ... عَلَى أَنَّهُ قَدْ سَلَّ عَنْ مَا جِدَّ مُحْضٌ

Bilmem ki kim ridasını çıkarıp onun üstüne atabilir. O ridanın gerçekten soylu birinden çıkarılması gerekir.⁵³⁰

Şiirde لَا أَدْرِ ifadesinin aslı لَا أَدْرِي şeklindedir.⁵³¹

9. هُوَ ve هِيَ Zamirlerinin Farklı Okunuşları

هُوَ ve هِيَ zamirlerinin okunuşunda Araplar arasında pek çok farklı kullanım bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

a) Baştaki • Harfinin Sakin Okunması

Bu lügat Necd ahalisine aittir.⁵³² Araplar arasında sıklıkla rastlanılan kullanımdan biridir. Hatta Kur’an’ın farklı kıraatlerine bile yansımıştır. Örneğin فَهُوَ “Şeytan onların dostudur.”⁵³³ ve وَهُوَ مَعَكُمْ “O sizinle beraberdir.”⁵³⁴ kıraatleri buna örnektir.

Dilciler • harfinin sakin kullanıldığı altı yer tespit etmişlerdir.⁵³⁵

- فَ Harfinden sonra: فَهُوَ وَلِيَّهُمْ kıraati.

- وَ Harfinden sonra: وَهُوَ مَعَكُمْ kıraati.

- ثَم Harfinden sonra: ثَمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ “Sonra o kıyamet gününde...”⁵³⁶ kıraati.

⁵²⁹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/190.

⁵³⁰ Kişinin ölen birine ridasını çıkarıp üzerine atması, onu ridası ile gizlemesi Arap âdetidir.

⁵³¹ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/322.

⁵³² Endülüsî, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 2/201.

⁵³³ Nahl 16/33.

⁵³⁴ Hadid 57/4.

⁵³⁵ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 1/240.

⁵³⁶ Kasas 28/61.

- ل Harfinden sonra: لَهِی الْحَيَوَانُ “Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur.”⁵³⁷ kıraati.

- İstifham hemzesinden sonra. Şu şiirde olduğu gibi:⁵³⁸

فَقَلْتُ أَهْيَ سَرَتْ أَمْ عَادَنِي حُلْمٌ

Dedim ki o mu geçti? Yoksa hayallerim geri mi döndü?

Şiirde istifham hemzesinden sonra gelen هِي zamiri sakın olmuştur.

- ك Harficerinden Sonra: Şu şiirde olduğu gibi:⁵³⁹

وَقَدْ عَلِمُوا مَا هُنَّ كَهَيِّ فَكَيْفَ لِي

Biliyorlar ki o kadınlar onun gibi değildir. Ben ne yapayım?

b) و ve هِي Harflerinin Sakin Okunması

Bu lügat Kays ve Benî Esed kabilelerine aittir. Onlar bu iki zamiri هُو ve هِي şeklinde kullanırlar. Şu şiirlerde olduğu gibi:⁵⁴⁰

وَرَكُضْكَ لَوْلَا هُوَ لَقَيْتَ الَّذِي لَقُوا

O koşuşun var ya o koşuşun. Eğer o olmayaydı onların karşılaştığı ile sen de karşılaştırdın.

Şiirde هُو zamiri هُو şeklinde kullanılmıştır. Diğer bir şiir ise Huzli'ye ait şu şiiridir:

إِنَّ سَلَمَى هِيَ الْمُنَى لَوْ تَرَانِي ... حَبَذَا هِيَ مِنْ خَلَّةٍ لَوْ تَخَالِي

*Selma benim arzumdur. Bir görebilse. O ne güzel bir sadık yârdır. Sadık kalabilse.*⁵⁴¹

Şiirde هِي zamiri sakın kullanılmıştır. Ayrıca تَخَالِي fiili aslen لَوْ تَخَالِل şeklinde. Şair kafiye uyumunu sağlamak amacıyla bu fiili تَخَالِي şeklinde kullanmıştır.⁵⁴²

c) و ve هِي Harflerinin Şeddeli Okunması

Bu lügat Yemen'de yaşayan Benî Hemdan'a aittir. Onlar bu iki zamiri هُو ve هِي şeklinde kullanmışlardır. Şu iki şiirde olduğu gibi:

وَأَنَّ لِسَانِي شُهْدَةٌ يُشْتَفَى بِهَا ... وَهُوَ عَلَى مَنْ صَبَّهَ اللَّهُ عَظْمٌ

Benim dilim kendisiyle şifa bulunan bir baldır. Aynı zamanda o, Allah'ın musallat ettiğine de Alkame (gibi)dir.

Şiirde هُو zamiri هُو şeklinde kullanılmıştır. Bir diğer şiir ise şudur:

النَّفْسُ مَا أُمِرْتُ بِالْعُفْ آيَةً ... وَهِيَ إِنْ أُمِرْتُ بِاللُّطْفِ تَأْتِمُرُ

*Nefis kibir ile dikte edildikçe kibirlenir. İncelikle emrolunursa da itaat eder.*⁵⁴³

⁵³⁷ Ankebut 29/64.

⁵³⁸ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/306.

⁵³⁹ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 2/201.

⁵⁴⁰ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 1/242.

⁵⁴¹ Şatıbi, *el-Makasidü's-Şafîye*, 8/122.

⁵⁴² İbni Side, *el-Muhkem ve'l-Muhiti'l-Azam*, 4/516.

Şiirde aynı şekilde هِيَ zamiri هِيَ şeklinde kullanılmıştır.

10. İsmimevsullerin Farklı Okunuşu

Araplar arasında farklı birçok kullanıma sahip olan kelimelerden bazıları da ismimevsullerdir. Bu mevsullerden bazıları şunlardır:

a) التي ve الذي

Bu iki kelimenin birçok farklı kullanımı vardır. Bu kullanımlar hakkında net bir görüşün olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bu kelimelerin farklı kullanımları kimileri tarafından şaz olarak kimileri tarafından ise bir lehçe olarak değerlendirilmektedir. Bu konuda Ebu Hayyan'ın şu açıklaması örnek olarak gösterilebilir: “التي ve الذي kelimelerindeki ي'nın şeddeli okunması ya da hafzedilmesi veya sakın kılınması hakkında bazılarının bunun şiire özgü kural dışı kullanım olarak görmeleri tamamen yanlıştır. Zira bu kullanımlar Arapların öncüleri tarafından nakledilen farklı lehçelerdir.”⁵⁴⁴

Ebu Hayyan'ın bu açıklaması göstermektedir ki التي ve الذي kelimelerindeki farklı kullanımların birer lehçeden mi ibaret olduğu ya da şiirde vezin uyumunu elde edebilmek için kural dışı olarak mı kullanıldığı net değildir. Ancak Ebu Hayyan çok sayıda fasih Arap'tan aktarıldığı için bu kullanımları lehçe olarak nitelemiştir. Öte yandan İbni Malik'in, Ebu Amr bin Ala'nın (ö. 154/771) bir Arap'tan duyduğu صِرَاطَ لَدَيْنِ okuyuşunu delil olarak kullanmasını da eleştirmiş, bu kullanımın tamamen şaz olduğunu ve kendisine kıyas uygulanamayacağını belirtmiştir.⁵⁴⁵

التي ve الذي kelimelerinin yaygın olan bu kullanımlardan farklı ayrıca beş farklı şekli daha vardır.⁵⁴⁶

Sonlarındaki ي'nın Hafzedilmesi

Şu şiirde olduğu gibi:

لَا تَعْزِلِ اللَّذِي لَا يَنْفَكُ مُحْتَسِبًا ... حَمْدًا وَإِنْ كَانَ لَا يُبْقِي وَلَا يَذَرُ

Her daim hesabı ahirete bırakan ve Allah'a hamdeden kişiye zulmetme. Zira (Allah) ne geri bırakır ne de azaptan vazgeçer.⁵⁴⁷

Şiirde الذي kelimesi اللَّذِي şeklinde kullanılmıştır. Bu kullanıma diğer bir örnek ise şu şiirdir:

وَالَّذِي لَوْ شَاءَ لَكُنْتُ صَخْرًا ... أَوْ جَبَلًا أَصَمَّ مُشْمَخَرًا

O kişiye yemin olsun ki eğer dileyseydi kaya olurum ya da sağır yitice bir dağ.⁵⁴⁸

⁵⁴³ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 1/242.

⁵⁴⁴ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 3/25.

⁵⁴⁵ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 3/32.

⁵⁴⁶ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/189.

⁵⁴⁷ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/189.

⁵⁴⁸ Faridi, *Şerhu Elfıtyeti İbni Malik*, 1/227.

اللّت kullanımına örnek ise şu şiirdir:

شَغَفْتُ بِكَ اللَّتَ تَيَّمْتُكَ فَمَثُلُ مَا ... بِكَ مَا بِهَا مِنْ لَوْعَةٍ وَغَرَامٍ

*Seni tüketen birine gönlünü kaptırmışsın. Senin başına gelen bu aşk acısı ve ıstırabın bir benzeri de sevgilinin başına gelmiştir.*⁵⁴⁹

ي'nın Hazfedilip Makablinin Sakin Olması

Şu şiirde kullanıldığı gibi:

مَا اللَّذِّ يَسُوءُكَ سَوْءًا بَعْدَ بَسْطِ يَدٍ ... بِالْبِرِّ إِلَّا كَمَثَلِ الْبَغِيِّ عَدُوَانَا

*Sana cömertçe davrandıktan sonra kötülük eden kişi ancak düşmanca sana zulmeden kişi gibidir.*⁵⁵⁰

اللّت kelimesinin kullanıma örnek ise şu şiirdir:

فَقُلْ لِّلَّتْ تَلُومُكَ إِنَّ نَفْسِي ... أَرَاهَا لَا تُعَوِّذُ بِالْتَمِيمِ

*Seni kınayana söyle ki nefsim onu gördü muska ile korunamaz ki.*⁵⁵¹

ي'nın Şeddeli ve Kesreli okunması

Şu şiirde olduğu gibi:

وَلَيْسَ الْمَالُ فَاعْلَمُهُ بِمَالٍ ... وَإِنْ أَغْنَاكَ إِلَّا لِلَّذِي

*Eğer surf şu kimse için ise (malı tercih edeceksen) o hâlde bilesin ki o mal seni zengin etse de mal değildir.*⁵⁵²

Şiirde الذي kelimesi الذِّي şeklinde şeddeli kullanılmıştır.

ي'nın Şeddeli ve Zammeli Okunması

Şu şiirde olduğu gibi:

أَغْضُ مَا اسْطَعْتَ فَالْكَرْيَمُ الَّذِي ... يَأْلُفُ الْحِلْمَ إِنْ جَفَاهُ بِذِي

*Gücün yettikçe tahammül göster. Zira şerefli kimse, edepsizler ona cefa verince müsa-mahayı tercih eder.*⁵⁵³

İbni Malik, şeddeli ي'nın bazen zamme üzerine mebni bazen de kesre üzerine mebni olduğunu söyleyerek bunları farklı kategoriler altında incelemiştir. O, bu yönüyle diğer dilcilerden ayrılmaktadır. Zira diğer dilciler ي'nın şeddeli ve harekeli olması şeklinde iki ayrı kısmı tek bir kısımda birleştirmişlerdir. Yani şeddeli ي cümle içindeki konumuna göre zammeli, kesreli veya fethalı kullanılabilmektedir. Her ne kadar fethalı kullanıldığına dair bir örnek bilinmese de dilciler verilen iki örnekten yola çıkarak الذِّي kelimesinin murep olduğu fikrine ulaşmışlardır.

⁵⁴⁹ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/190.

⁵⁵⁰ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/189.

⁵⁵¹ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/190.

⁵⁵² İbnü'l-Esir, *el-Bedi fi İlmi'l-Arabiyye*, 2/662.

⁵⁵³ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/190.

İbni Malik'in delil olarak kullandığı bu iki şiir الذِّي kelimesinin zamme üzerine mebni, الذِّي kelimesinin kesre üzerine mebni olduğunu ispatlamada yeterli değildir. Zira birinci şiir de الذِّي kelimesinden önce لِي harficeri geçmiştir. Dolayısıyla onun mecruru olma ihtimali yüksektir. İkinci şiirde ise الذِّي kelimesi الكَرِيم kelimesinin sıfatıdır. Dolayısıyla onun irabını alması muhtemeldir.⁵⁵⁴

Ebu Hayyan, الذِّي kelimesindeki ي'nın şeddeli olduğuna dair Araplardan herhangi bir kullanımın duyulmadığını ancak dilcilerin bu konuda الذِّي'yi ile birlikte kullandıklarını ve her ikisine aynı hükmü verdiklerini belirtmiştir.⁵⁵⁵

ال'ın Hafzedilip Kelimenin لَظْفِ Şeklinde Okunması

İbni Malik bu kullanıma Ebu Amr bin Ala'nın bir bedeviden duyduğu صِرَاطْ لَذَيْنْ okuyuşunu örnek olarak vermiştir.⁵⁵⁶

b) الذَّيْن Kelimesinin Farklı Kullanımları

الذَّيْن kelimesinin çoğulu olan الذَّيْن kelimesi yaygın kullanıma göre ref, nasp ve cer hâlinde bu şekilde kullanılmaktadır. Bununla birlikte onun da aynı şekilde farklı lehçeleri vardır. Bu lehçelerden bazıları şunlardır:

Ref Hâlinde الذَّيْن Şeklinde Kullanımı

İsmimevsul olan الذَّيْن Arap dilinde yaygın kullanıma göre bütün hâllerinde ي ile kullanılmaktadır. Ancak bu kelimenin kimi Araplarca ref hâlinde الذَّيْن nasp ve cer hâlinde الذَّيْن olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bu kullanımın Araplardan hangi topluluğa ait olduğu kesin olarak bilinmese de kimileri bu kullanımı Hüzeyl kimileri Ukayl kimileri de Tayy kabilesine nispet etmektedirler.⁵⁵⁷ Şu şiirdeki kullanım buna örnektir:

تَحْنُ الذَّيْنُ صَبَّحُوا الصَّبَاحَا

Biz ki sabahları çıkıp gelen kimseleriz.⁵⁵⁸

Şu şiir de bu lügate göre oluşturulmuştur:

وَبَنُو نُؤَيْجِيَّةِ الذَّيْنُ كَأَنَّهُمْ ... مُعْطَى مُخْدَمَةٍ مِنَ الْحِزَانِ

Sanki Benî Nüveyciye kabilesi tüyleri dökülmüş beyaz tavşanlar gibidirler.⁵⁵⁹

Çoğulken الذِّي Şeklinde Kullanılması

Bazı Araplar الذِّي kelimesini çoğul hâlinde de aynı şekilde kullanmışlardır. Hatta şu ayetlerin de bu lügate göre indiği iddia edilmiştir:⁵⁶⁰

⁵⁵⁴ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 3/22-23.

⁵⁵⁵ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 3/25.

⁵⁵⁶ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/190.

⁵⁵⁷ Sabiri, "eş-Şaz ve'l-Kalil", 299.

⁵⁵⁸ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 1/149.

⁵⁵⁹ İbnü's-Şeceri, *el-Emali*, thk. Mahmut Muhammet Tanahi (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1991), 3/56.

- مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَدَ نَارًا - *"Münafıkların misali, karanlıkta ateş tutuşturmaya çalışan bir insanın hâli gibidir."*⁵⁶¹ Bu ayet كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَدُوا "...tutuşturmaya çalışan insanlar gibidir." şeklinde takdir edilmiştir. Zira ayetin devamında gelen ذَهَبَ اللَّهُ يَنْوَرِهِمْ ile ifade edilen kişilere dönen zamirinin çoğul gelmesi de aynı şekilde buna bağlanmıştır.

- وَخُضُّشُ كَالَّذِي خَاضُوا - *"Onların daldığı gibi, siz de (dünya zevkine) daldınız."*⁵⁶² الدَّي' den sonra gelen خَاضُوا fiilinin çoğul olması الدَّي'nin de çoğul olarak takdir edilmesi ile açıklanmıştır. Zira mevsullerden sonra gelen fiil, çoğul olduğu zaman aynı şekilde mevsuller de çoğul olmaktadır. Ancak burada خَضِمَ كَالْخَوْضِ الَّذِي takdiri yaparak الدَّي'nin kendinden önce hazfedilmiş bir mastarın sıfatı olduğunu bu yüzden müfret olarak geldiğini açıklamışlardır.⁵⁶³

Ferra da bazı Arapların الدَّي ile الَّذِينَ kelimelerini aynı anlamda kullandıklarını onların مررت بالذي قالوا ذاك (bunu diyenlere uğradım) dediklerini belirtmiş ve bu kullanıma bazılarının duyduğunu belirttiği şu şiiri örnek göstermiştir:⁵⁶⁴

فَإِنَّ الَّذِي حَانَتْ بِفَلَجٍ دِمَاؤُهُمْ ... هُمْ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَوْمِ يَا أُمَّ جَعْفَرٍ⁵⁶⁵

Ey Ümmü Cafer! (Bil ki) Felc denen yerde kanı akıtılanlar onlar ne mükemmel bir kavimdiler.

Şiirde الدَّي ifadesiyle çoğul kastedildiğinden kendisinin de çoğul olduğu iddia edilmektedir.

Bu konuda kafa karışıklığına yol açan bazı hususlar vardır. Zira bilindiği gibi الدَّي ifadesinin sonundaki ن harfinin birçok şiirde hazfedildiği bilinmektedir. Hatta sadece الدَّي'de değil tesniye olan الدَّان kelimesinde de ن harfi hazfedilmekte ve الدَّا şeklinde kullanılmaktadır. Şu şiirde olduğu gibi:

أَبْنِي كُتَيْبٍ إِنَّ عَمِّي الدَّانَا ... قَتَلَا الْمُلُوكَ وَفَكَكَا الْأَغْلَالَ

*Ey oğlum Kuleyb! İki amcam var ya onlar kralları öldüren ve zincirleri çözendir.*⁵⁶⁶

Müennes tesniyeden hazfedilmesi:

هُمَا الدَّانَاوُ وَلَدْتُ تَمِيمٌ ... لَقِيلَ فَخَرُّهُمْ صَمِيمٌ

*O ikisi öyle kadınlar ki, eğer onları Benî Temim doğursaydı denilirdi ki; en halis övgüler onlara olsun.*⁵⁶⁷

⁵⁶⁰ İbnü's-Şeceri, *el-Emali*, 3/57.

⁵⁶¹ Bakara 2/17.

⁵⁶² Tevbe 9/69.

⁵⁶³ İbnü's-Şeceri, *el-Emali*, 3/57.

⁵⁶⁴ Yahya bin Ziyat Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, thk. Cabir bin Abdullah Seri (1435), 12.

⁵⁶⁵ حانت دماؤهم ifadesi kanlarının hakkı alınmamış, kısas yapılmamış şeklinde de tercüme edilmiştir.

⁵⁶⁶ Zemahşeri, *el-Mufasssal*, 184.

Çoğu dilci bu iki şiirdeki hazfi şiir zaruretine veya tahfiflik gibi nedenlere bağlamaktadır. Bununla birlikte bu kullanımların birer lehçe olduğunu iddia edenler de olmuştur. Örneğin, Abdülkadir Bağdadi bu şiirleri ve konuya örneklik teşkil eden benzer şiirleri verdikten sonra الذین ve اللذان kelimelerindeki ن harfinin hazfedilmesini tahfiflik amacına bağlamıştır. Bununla birlikte bu kullanımın bazıları tarafından Benî Haris bin Ka'b ve Benî Rebia'nın bir kısmına ait bir lehçe olduğuna dair iddiaları da belirtmiştir.⁵⁶⁸

Bütün bu farklı açıklamalardan sonra الذین ve اللذان gibi kelimelerde ن harfinin hazfedilmesinde tahfiflik, şiir zarureti ve farklı bir lügat olmak üzere üç ihtimal ortaya çıkmaktadır.

Birbirinden farklılık arz eden bu görüşler İbni Malik'in eserlerinde de ciddi bir kafa karışıklığına yol açmıştır. Hatta Ebu Hayyan onun bu konuda birbiriyle çelişen ifadelerini şu sözleri ile açıklamaktadır:

Şu adamın (İbni Malik) yaptığı zorlamalara bir bakın. Bazen الذین ve اللذان'deki ن harfinin normal kelimelerde hazfedilmesinin bu iki beyti delil olarak kullanıp caiz olduğunu söylerken bazen de bunun sadece şiir zaruretinde mümkün olduğunu belirtmektedir. Bazen de eğer الذین ile tahsis (belirli kişileri sınırlamak) kastedilirse ن harfinin zikredilmesi gerektiğini söylerken bazen de hazfi mutlak bırakıp bir sınırlama yapmamaktadır. Bizim ise bu konudaki görüşümüz; ن harfinin hazfedilmesi Benî Haris ve Benî Rebia'nın bir kısmına ait bir lehçe iken ن harfinin zikredilmesi Hicaz ve Esed kabilelerine ait bir lehçedir. Dolayısıyla bu ن harfinin zikredilmesi veya hazfedilmesinin tahsislik ya da gayritahsislik gibi bir konu ile ilgisi yoktur.⁵⁶⁹

Ebu Hayyan'ın İbni Malik'e gösterdiği bu tepkinin bir benzerini de Bağdadi göstermiştir. O, İbni Malik'in الذین ve اللذان'deki ن harfinin hazfedilmesine caiz dedikten sonra bunu şiir zaruretiyle sınırlamasının şaşılacak bir konu olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁷⁰

c) وَلَا يَكْ Kelimesinin Farklı Kullanımları

Bu kelimenin وَلَا يَكْ şeklinde kullanımı Kureyş ve Hicazlılara aittir. Kur'an da Hicaz lügatine göre indiği için bu kullanımı tercih etmiştir. Ancak bu kullanımdan farklı olarak ayrıca şu kullanımlar da vardır:⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Ezherî, *Şerhu't-Tasrih*, 1/152.

⁵⁶⁸ Bağdadi, *Hizaneti'l-Edeb*, 6/14.

⁵⁶⁹ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 1/285.

⁵⁷⁰ Bağdadi, *Hizaneti'l-Edeb*, 6/14.

⁵⁷¹ Ferra, *Lügâti'l-Kur'an*, 12.

أَلَاكَ Kullanımı

Hemze ötreli ل harfi üstünlüdü. Bu lügat Kays, Temim, Rebia ve Esed kabilelerine aittir.⁵⁷²

أَلَاكَ Kullanımı

Bu kullanımda baştaki hemze ötreli ve ل harfi şeddelidir. Bu lügat Benî Sa'd bin Temim kabilesinden bazılarına aittir.⁵⁷³ Şu şiirde olduğu gibi:

مَا بَيْنَ أَلَاكَ إِلَى أَلَاكَ

... Şunlar ile şunlar arasında.⁵⁷⁴

أَلَاكَ Kullanımı

Hemze fethalı ل harfi şeddesiz ve ل'dan sonra ilave bir ل gelmiştir. Ferra bu kullanımın bazı Araplara ait olduğunu belirtmiş ve duyduğu şu şiiri örnek olarak kullanmıştır:

أَلَاكَ قَوِي لَمْ يَكُونُوا أَشَابَةً ... وَهَلْ يَعِظُ الصَّيْلَ إِلَّا أَلَاكَ؟

İşte bunlar benim kavimdir. Çok kalabalık değillerdir. Ancak bunlardan başka yoldan çıkana nasihat eden var mıdır?⁵⁷⁵

أُولَاكَ Kullanımı

İbnü'l-Enbari bu kullanımın hangi kabileye ait olduğuna değinmemiştir. Şu şiiri örnek olarak vermekle yetinmiştir:

أُولَاكَ آلُ الْمُهَلَّبِ بْنِ أَبِي صَفْرَةَ قَدْ أَكْمَلَتْ مَنَاقِبَهَا

İşte onlar Melheb bin Ebi Safra'nın soyudurlar. Hikâyelerini tamamına erdirmişlerdir.⁵⁷⁶

Bu kullanımların dışında أُولَاكَ kelimesinin başındaki hemzenin ؤ harfine dönüştürülerek kullanıldığı هُلَاكَ ve هُلَاكَ gibi diğer başka lehçeler de bulunmaktadır.

d) أُولَاكَ Kelimesinin Farklı Kullanımları

أُولَاكَ kelimesinde en fasih olan kullanım ت harfinin meksur ل harfinin ise sakin olduğu kullanımdır. Bununla birlikte bu kelimenin daha farklı kullanımları da Araplardan nakledilmiştir. Bu kullanımlardan bazıları şunlardır:⁵⁷⁷

⁵⁷² Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 12.

⁵⁷³ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 12.

⁵⁷⁴ Zebidi, *Tacü'l-Arus*, "Ulu", 40/381.

⁵⁷⁵ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 12.

⁵⁷⁶ İbnü'l-Enbari, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, 2/337.

⁵⁷⁷ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 3/185.

Kullanımları تَيْك - تَيْك - ذَيْك

Bu üç kullanım تَيْك'nin Araplardan duyulduğu diğer kullanımlardır.⁵⁷⁸ Saleb تَيْك ifadesini herhangi bir neden göstermeden hatalı olduğunu belirtmiştir.⁵⁷⁹ İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201) ise avamın تَيْك kelimesini ذَيْك şeklinde kullandığını belirtmiştir.⁵⁸⁰ Anlaşılan avam tarafından kullanılan ذَيْك kelimesi Saleb tarafından hatalı olarak değerlendirilmiştir. Her ne kadar kendisi bu konu ile ilgili bir açıklama yapmamış olsa da onun bu görüşünün arkasında şu sebep yatmaktadır: Müennes için kullanılan تَيْك kelimesindeki ذ harfi ت'ye dönüşmelidir. Ancak ذَيْك kelimesinde bu dönüşüm gerçekleşmemiştir.

تَيْك Şeklinde Kullanım

Bu kullanımın nahiv kitaplarında Hişam bin Ammar (ö. 245/859) tarafından aktarıldığı belirtilmektedir.⁵⁸¹

تَيْك ve تَيْك Şeklinde Kullanımı

Her iki kullanım Ferra tarafından aktarılmıştır. O, bu kullanımlara şu iki şiiri delil olarak sunmuştur.⁵⁸²

فَأَيْتُ تَيْلَكَ الِئَمْنُ الْخَوَالِي

Bu hiçbir faydası olmayan nasıl bir kindir?

Şiirde تَيْك kelimesi تَيْك şeklinde kullanılmıştır. تَيْك kullanımına örnek ise şu şiirdir:

تَعْلَمُ أَنَّ بَعْدَ الْعَيِّ رُشْدًا، ... وَأَنَّ لِتَالِكَ الْعُمَرِ انْقِشَاعًا

*Bilesin ki hatadan sonra doğruyu bulmak vardır. Darlıktan sonra ise genişlik.*⁵⁸³

Ayrıca verilen örneklerin dışında Arap dilinde işaret isimleri için kullanılan birbirinden farklı çok sayıda lehçe bulunmaktadır. Örneğin kimi Araplar هَذَا kelimesini هَذَا şeklinde kullanmaktadırlar ki bu kullanım Ezherî tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir.⁵⁸⁴ Yine bazı Arapların هَذَا kelimesini هَذَا şeklinde kullandıkları da duyulmuştur. Bu kullanım da birçok dilci tarafından avamın yaptığı hata olarak değerlendirilmiştir.⁵⁸⁵

Sonuç olarak kimi Arapların lehçe farklılıklarından kaynaklanan ve yaygın olandan farklı kullanımları bazen dilciler tarafından şaz ve hatalı olarak değer-

⁵⁷⁸ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 1/295.

⁵⁷⁹ Saleb, *Kitabü'l-Fasih*, thk. Atf Medkur (Darü'l-Maarif, ts.), 316.

⁵⁸⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Takvimü'l-Lisan*, thk. Abdülaziz Matar (Darü'l-Maarif, 2006), 86.

⁵⁸¹ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 3/185; Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 1/295.

⁵⁸² Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 3/185; Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 1/295.

⁵⁸³ تَيْك kelimesi *su kılığı* anlamındadır. Türkçeye *darlıktan sonra* şeklinde çevrilmiştir.

⁵⁸⁴ Ezherî, *Tehzibü'l-Lüga*, 15/29.

⁵⁸⁵ İbni Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 15/454.

lendirilmiştir. Dilde farklı olarak imtiyaz etmiş bu kullanımlar hakkında kesin bir yargı oluşturmak bazen zor olmaktadır. Zira bazen bir dilcinin kesinlikle reddettiği ve hatalı olarak değerlendirdiği bir kullanımı başka bir dilci lügat/lehçe olarak değerlendirdiğine sıklıkla rastlanılmıştır. Durum böyle olunca dilde hatalı olan kullanımın ne olduğunu tespit etmek son derece hassas ve itina gerektiren bir konuya dönüşmektedir.

11. مَتَى ve لَعَلَّ Harflerinin Cer Etmesi

İbni Hişam bu iki harfi “Şaz Harfler” başlığı altına saymış ve bunlardan sonra gelen isimlerin mecrur olmasını şaz olarak değerlendirmiştir. O, مَتَى harfinin Hüzeyl, لَعَلَّ harfinin ise Ukayl lügatine göre kendisinden sonra gelen ismi mecrur kıldığını belirtmiştir.⁵⁸⁶

مَتَى kelimesi Arap dilinde üç farklı şekilde kullanılmaktadır.⁵⁸⁷

a) İstifham: Bu durumda مَتَى harf olmayıp isim olmakta ayrıca mukaddem haber olup kendisinden sonra muahhar müpteda gelmektedir. Örnek: مَتَى نَصْرُ اللَّهِ “Allah’ın yardımı ne zaman!”⁵⁸⁸

b) Şart edatı: Bu durumda مَتَى kendisinden sonra gelen şartı ve cezayı cezmeder. Şu şiirde olduğu gibi:

أَنَا ابْنُ جَلَا وَظَلَاغُ الثَّنَايَا ... مَتَى أَصْعَعُ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي

Ben yücelerin oğluyum ve dağlara tırmananım. Sarığımı çıkarırsam o zaman beni tanırınız.

Şiirde مَتَى’nın şartı أَصْعَعُ fiili ile cezası تَعْرِفُو fiili ile meczum kullanılmıştır.

c) Cer edatı: مَتَى’nın cer etmesi Hüzeyl lügatine göredir. İbtida/başlangıç anlamındaki مِنْ harfiyle aynı anlamı ifade etmektedir. Arapçada أَخْرَجَهَا مَتَى كُمَّه (onu kolundan başlayarak çıkardı) ifadesi sıklıkla kullanılmaktadır. Bu anlamdaki kullanımına genellikle şu şiir örnek verilmiştir:⁵⁸⁹

شَرِبْنَ بِمَاءِ الْبَحْرِ ثُمَّ تَرَفَعَتْ ... مَتَى لُحِجَّ خُضْرٍ لَهْنٍ نَبِيحٍ

(Bulutlar) denizin suyunu içtiler. Sonra güriültüli yeşil dalgalar arasından göğe yükseldiler.

İbni Side şiirdeki مَتَى’nın فِي anlamında olduğunu ayrıca bazılarına göre de وَسَطْ anlamına geldiğini belirtmiştir.⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 3/4.

⁵⁸⁷ Abdülğani Dakr, *Mucemü'l-Kavaidi'l-Arabiyye fi'n-Nahv ve't-Tasrif ve Züyyile bi'l-İmla* (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1406), 2/150.

⁵⁸⁸ Bakara 2/214.

⁵⁸⁹ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 2/62.

⁵⁹⁰ Dakr, *Mucemü'l-Kavaid*, 2/150.

لَعَلَّ harfi ise yaygın kullanıma göre ismini nasp, haberini refeden edatlardan-
dır. Ancak Ukayl lügatine göre şu şiirde kullanıldığı gibi kendinden sonra gelen
ismi cer etmektedir:⁵⁹¹

لَعَلَّ اللَّهُ فَضَّلَكُمْ عَلَيْنَا ... بِشَيْءٍ أَنْ أُمِّكُمْ شَرِيمٌ

Belki de Allah sizi bize ananızın şerim⁵⁹² olmasıyla üstün kıldı.

İbni Akil, şiirdeki اللَّهُ kelimesinin müpteda فَضَّلَكُمْ fiilinin haber olduğunu be-
lirtmiştir. لَعَلَّ'nin ise her ne kadar cer etse de zait olduğunu manaya etkisinin ol-
madığını ve بِحَسْبِكَ دِرْهَمٌ örneğindeki ب harfine benzediğini belirtmiştir.⁵⁹³

İbni Cinni de diğer lehçelerden geçen kelimelerle ilgili sorunu “Fasih Birinin
Kelamında İki ya da Daha Fazla Lehçenin Toplanması” babında ele alarak şu ifa-
delere yer vermiştir.⁵⁹⁴

Fasih olan birinde iki veya daha fazla lehçe toplandığı vakit o kişi konuşma-
sında şuna dikkat etmelidir. Söyleyeceği kelime her iki lehçede de fesahat ba-
kımından aynı kuvvette midir? Şayet her iki kullanım aynı kuvvetteyse bu iki
kullanımı da tercih eder ve kavmine düşen bu iki kullanımı da benimsemesi-
dir. Zira Araplar özellikle şiirlerde ve kimi sözlerinde farklı lehçelerden ifade-
ler seçmek zorunda kalabilirler. Bu durumda olan biri farklı bir lehçeden isti-
fade eder. Zamanla onun farklı lehçeden aldığı kullanım kendi kabilesi ara-
sında da yaygınlaşır ve o kabilenin kendine ait bir kullanımı gibi olur. Ancak
iki farklı kullanım fesahat açısından birbirlerine denk değilse, örneğin bu kul-
lanımlardan biri kıyasa aykırı olup şaz ise bu durumda daha kuvvetli olan
kullanımı seçmelidir. Asmai'den aktarıldığına göre iki kişi bir kelime hakkın-
da tartışır. Biri kelimenin “الصقر” olduğunu diğeri ise “السقر” olduğunu sa-
vunur. Sonra karşılırlarına çıkan ilk kişiye sorup onun vereceği cevaba razı ola-
cakları hususunda anlaşılır. Karşılırlarına çıkan ilk kişiye sorduklarında o da
“ikiniz de hatalı söylüyorsunuz, doğrusu “الزقر”dır.” demiştir. Bu örnekten
de anlaşılacağı gibi Arapçada birçok farklı kullanım vardır ve bu kullanımlar
çoğu zaman iç içe geçmekte ve bir arada kullanılmaktadır.

Sonuç olarak İbni Cinni dildeki farklı kullanımların iç içe geçtiği bu hususa
değindikten sonra bazı dilcilerin bunu göz ardı ettiğini belirtmektedir. O, çoğu
zaman diğer bir lehçeye ait bir kullanıma bu husus göz ardı edilerek şaz denme-
sini ayıplamıştır. Bu konuda şu açıklamayı yapmıştır.

⁵⁹¹ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şafiye*, 2/783.

⁵⁹² شَرِيم kelimesi, iki farklı şekilde tercüme edilmiştir. Birincisi; ön ve arka idrar yolu aynı olan, tek
bir idrar yoluna sahip olan kadın. İkincisi; burnunun ucu kesilmiş olan kadın. Şair burada övgü
biçiminde pekiştirmeli yergi (tekidü'z-zem bima yüşbihü'l-medh) üslubunu kullanmıştır. Üşmuni,
Menheci's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik, 2/61.

⁵⁹³ İbni Akil, *el-Müsaid ala Teshili'l-Fevaid*, 3/5.

⁵⁹⁴ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/375.

Kimi dilciler، عَاقِرٌ المَرَأَةُ فَهِيَ عَاقِرٌ gibi kullanımları şaz olarak değerlendirmektedir. Zira onlara göre orta harfi zammeli fiiller عَاقِرٌ gibi فَعِيلٌ vezninden gelmelidir. Oysaki bu türden kullanımlar Araplardan sadır olan ve dilde iç içe geçmiş olan kullanımlardır. Onlar ise bu kullanımı dilin aslında olmayan bir kullanım olarak görmekte, bu konuda korumaları gereken bilgiyi zayi etmekte ve asıl söylemeleri gereken şeyleri de unutmaktadırlar.⁵⁹⁵

4.8. Şaz Kiraatler

Kıraat sözlükte *okumak*, *tilavet etmek*, *telaffuz etmek* anlamında bir mastardır. İbnü'l-Cezeri (ö. 833/1429) kıraati “Kur’an kelimelerinin nasıl okunacağını aynı zamanda bu kelimelerdeki farklı okunuşları ravilerine nispet etmek suretiyle tespit eden ilim” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁹⁶

Hz. Peygamberin “Cebrail, beni tek harf üzere okutuyordu. Bunu artırmasını istedim ve artırdı. Artırmayı istemeye devam ettim ve artırdı, ta ki, yedi harf oluncaya kadar.”⁵⁹⁷ hadisi ile yedi harfe ruhsat vermesi erken dönemlerden itibaren Kur’an’ın farklı okunuşlarına kapı aralamıştır. Hz. Ömer’in aktardığı şu olay da farklı kıraatlere gösterilen müsamahaya örnektir:

Hişam bin Hakim’in, Furkan suresini, Hz. Muhammed’den duyduğundan farklı bir şekilde okuduğunu işittim. Nerdeyse kendisine çıkışacaktım ama sabredip bitirmesini bekledim. Sonra yakasından tutup onu Hz. Peygambere götürdüm. Ey Allah’ın elçisi! Bu adam, Kur’an’ı, senin okuyuşundan farklı okuyor dedim. Hz. Peygamber ondan okumasını istedi. Hişam okuyunca, “Kur’an bu şekilde de indirildi. Zira Kur’an, yedi harf üzere indirilmiştir. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onunla okuyun.” şeklinde cevap verdi.⁵⁹⁸

Kur’an’ın farklı kıraatlerine sağlanan bu kolaylık kabilelerin ihtiyaçlarını karşılamayı ve Kur’an’ın okunma tarzlarına aşına olmalarını amaçlamaktaydı. Bundan dolayı farklı kıraatler ilk iki halife döneminde de artarak devam etti. Ancak, bu çeşitlilik, kolaylaştırma amacına aykırı bir yönde ilerlemeye başladı. Bu durum, Kur’an’ın bazı okumalarının kaybolması ve Müslümanların birliğine zarar vermesi gibi endişeleri de beraberinde getirdi. Bunun üzerine Hz. Osman, okuma farklarını ortadan kaldırıp Müslümanları bir tek kıraatte birleştirmek amacıyla Hz. Ebubekir tarafından Mushaf hâline getirilen Kur’an’ı esas almış ve diğer farklı Kur’an parçalarının yakılmasını emretmişti.⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/376.

⁵⁹⁶ İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-Mukriin ve Müşidü't-Talibin* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 9.

⁵⁹⁷ Muhammet bin İsmail Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, nşr. Muhammet Züheyr bin Nasr (b.y.: Daru Tavki'n-Necat, 1422/2001), 4/1909.

⁵⁹⁸ Buhari, *Buhari*, Hadis no: 2287.

⁵⁹⁹ Ahmet bin Hüseyin Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammet Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/42.

H. Osman'ın bu kararı birçok sahabe tarafından desteklendiği gibi birçokları da onu “Mushaf yakan” şeklinde eleştirmiştir. Hatta H. Ali bütün bu eleştirilerin önüne geçebilmek için “Ey insanlar, Osman hakkında 'Mushafların yakıcısı!' gibi aşırı sözler söylemeyin. O, Mushafları, bizim (ashabın) önümüzde yaktı. Eğer hilafet bende olsaydı ben de benzerini yapardım.” demiştir.⁶⁰⁰

H. Osman'ın farklı kıraatlerden oluşan Mushafları yakması ve Kureyş lehçesini esas alan Kur'an'ı çoğaltıp İslam'ın başkentlerine göndermesi kıraat ihtilaflarını büyük oranda çözmüştür. Ancak mevcut kıraat farklılıkları insanların zihinlerinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Özellikle kıraat çalışmalarının yoğunlaştığı Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirlerde, kıraat âlimleri gerek kelimeler gerekse med, kasr, imale, tahfif, idgam gibi telaffuz farklılıklarını farklı hocalardan alarak bunlar arasında tercih yapmış ve bu tercihlerini öğretmeye başlamışlardır. Böylece onlarca farklı ekol ortaya çıkmıştır.⁶⁰¹ İbnü'l-Cezeri bütün bu kıraatleri şu üç farklı kategoride ele almıştır:⁶⁰²

a) Mütevatir Kıraat: Bir yönüyle de olsa Arap dil kurallarına ve takdirene de olsa resm-i Osmani'den birine uygun olmakla birlikte nakli de mütevatir olan kıraattir. Mütevatir ile kastedilen yalan üzerinde kasten veya tesadüfen birleşmeleri tasavvur olunamayacak bir sayıdaki topluluğun kendileri gibi bir başka topluluğa aktardıkları rivayetlerdir.⁶⁰³

Bir yönüyle Arap dil kurallarına uyması ile kastedilen nahiv vecihlerinden birine uymasındır. Örneğin; *وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ* “Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının.”⁶⁰⁴ ayetindeki *الْأَرْحَامَ* ifadesi diğer kıraatlerde lafzatullah (الله) üzerine atfedilerek *اتَّقُوا* fiilinin mefulü olarak kullanılmıştır. Ancak kıraat imamlarından Hamza bin Habib (ö. 156/773) *الْأَرْحَامَ* kelimesini *به* ifadesindeki *هـ* üzerine atfederek mecrur okumuştur. Bu durumda mana “Allaha karşı gelmekten sakının ki siz onun ve o akrabalarınız hürmetine birbirinizden dilek dilersiniz.” şeklinde olmaktadır.⁶⁰⁵

Resm-i Osmani'den biri ile kastedilen H. Osman zamanında yazılıp bazı şehirlere gönderilen Kur'an nüshaları *mesahif-i Osmaniyye* kastedilmektedir. H. Osman'ın kendisine bıraktığı Mushaf'a *imam mushaf*, diğerlerine ise *mesahifü'l-emsar/şehirlerin mushafı* denmiştir. Şehirlere gönderilen Mushafların sayısı ve bu

⁶⁰⁰ Kurtubi, *el-Cami li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 1/54.

⁶⁰¹ Abdulhamit Birişik, “Kıraat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/425-432.

⁶⁰² İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-Mukriin*, 18-20.

⁶⁰³ H. Yunus Apaydın, “Mütevatir”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/208-211.

⁶⁰⁴ Nisa 4/1.

⁶⁰⁵ İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-Mukriin*, 19.

şehirlerin hangileri olduğu konusunda fikir ayrılığı vardır. Mushaflardaki imla farklılıklarına dair rivayetler incelendiğinde bu Mushafların en az altı tane olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetlerde genelde Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam Hz. Osman'ın imam mushafına atfı yapılmıştır. Bu durum toplamda altı farklı Mushaf'ın olduğunu göstermektedir. Ayrıca Yemen, Bahreyn, Mısır ve el-Cezire'ye de Mushaflar gönderildiği söylene de bu Mushafların imamlar arasındaki kıraat farklılıklarına tesir ettiğine dair bir veriye ulaşılmamıştır.⁶⁰⁶

Mütevatir kıraatin şartlarından biri, o kıraatin bu altı Mushaftan birine ait olmasıdır. Dolayısıyla bu Mushaflardan birinde olup da diğerinde olmayan kıraatler de mütevatir kategorisine girebilmektedir. Örneğin; İbni Kesir'in جَنَاتٍ تَجْرِي مَالِكِ MALKİ kıraatindeki مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ harficeri sadece Mekke Mushafında bulunmaktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Cezeri takdiren de olsa resm-i Osmani'ye uygun olma kaydını da ilave etmiştir. Bu kayıt ile resm-i Osmani'den olmayıp ancak onunla uyumlu olan kıraatleri kastetmektedir. Örneğin; مَالِكِ MALKİ kıraatindeki مَالِكِ MALKİ kelimesi Mushafların tamamında elif olmadan مَلِكِ MALKİ şeklinde yazılmaktadır. Muhtemelen Mushaflarda مَالِكِ MALKİ kelimesi yerine tahfiflik için مَلِكِ MALKİ kelimesi tercih edilmiştir. Dolayısıyla مَلِكِ MALKİ kelimesi her ne kadar hakiki anlamda resm-i Osmani'de bulunmasa da takdiren bulunduğu varsayılmaktadır.⁶⁰⁷

b) Sahih Kıraat: Senedindeki ravilerin adalet ve zabt vasfına sahip olduğu aynı zamanda Arap dil kurallarına ve resm-i Osmani'ye aykırı olmayan kıraattir. Bu kıraat neredeyse mütevatir kıraat ile aynı derecede olsa da ondan ayrıldığı nokta ravilerinin tevâtür mertebesine ulaşmamasıdır. Resm-i Osmani'ye uygun olmayan sahih kıraatte ise kelimelerde ilave harfin yapılması ya da harfin eksiltilmesi veya harfin başka bir harfe dönüştürülmesi söz konusudur. Ayrıca bu kıraate şaz kıraat de denmektedir.⁶⁰⁸

c) Şaz Kıraat: Sahih kıraatin taşıdığı üç şarttan birini taşımayan kıraattir. Bu da ya senetteki ravilerden birinin adalet ve zabt vasfına sahip olmaması ya da hattın resm-i Osmani'ye veya Arap dil kurallarına uygun olmaması ile meydana gelmektedir. Şayet bir kıraatte bu üç kusurdan biri varsa o kıraat şaz olarak değerlendirilmiştir.⁶⁰⁹

Bu çalışmada Arap dil kurallarına uymayan şaz kıraatler ele alınmaktadır. Zira kural dışı kullanımların sıklıkla görüldüğü yerlerden bir diğeri de şaz kıraatlerdir. Arap dil kurallarına aykırı kıraatlerin hiç şüphesiz Arap gramerindeki kimi şazların oluşmasına ve gelişmesine katkı sunduğu bir gerçektir. Zira kimi dilciler

⁶⁰⁶ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/242.

⁶⁰⁷ İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-Mukriin*, 19.

⁶⁰⁸ İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-Mukriin*, 19.

⁶⁰⁹ İbnü'l-Cezeri, *Tahbirü't-Teyis fî Kıraati'l-Eimmeti'l-Aşere*, thk. Ahmet Muhammet Müflih Kudat (Ürdün: Darü'l-Furkan, 2000), 92.

bu türden şaz kıraatleri dil kuralına aykırı görüp kullanmazken kimileri ise Kur'an'a duydukları derin saygıdan dolayı şaz dahi olsa delil saymışlardır. Dolayısıyla şaz bir kıraatin delil olarak kullanılıp kullanılamayacağı konusunda da dilcilerin tutumları farklılık göstermektedir.

Arap dil kurallarının oluşmasında temel kaynaklardan biri hiç şüphesiz Kur'an'dır. Zira Kur'an'ın hem lafzının hem de manasının Allah'a ait olması dilcilerin ona derin bir saygı duymasına ve onu tartışmasız delil kabul etmesine neden olmuştur. İbni Haleveyh (ö. 370/980), Kur'an'da bulunan bir ifadenin her hâlükârda Kur'an dışı bir ifadeden daha fasih olduğu konusunda insanların icma ettiğini belirtmiştir.⁶¹⁰ Kur'an'a duyulan bu derin saygı birçok dilciyi şaz olarak değerlendiren kıraatleri dahi Allah'a ait olma ihtimaliyle kabul etmelerine öncülük etmiştir. Zira Hz. Peygamberin zikredilen hadisleri Kur'an'ın farklı okunuşlarının dahi ilahi olduğuna vurgu yapmaktadır.

Kur'an'ın farklı okunuşlarıyla birlikte Allah'a ait olma düşüncesi birçok dilciyi şaz dahi olsa her türlü rivayeti delil olarak kabul etmeye itmiştir. Örneğin Süyuti "Kur'an'dan ister mütevatir ister ahad isterse şaz olsun varit olan her kullanımın Arap dil kuralları için delil olabileceğini belirtmektedir. Ayrıca o, Kur'an'da dil kurallarına aykırı olmayan şazların⁶¹¹ herkesçe hüccet kabul edildiğini belirttikten sonra bu şazzın dil kuralına uymasa bile delil olabileceğini savunmuştur. Bu duruma استحوذ fiilini örnek göstermiştir. Ona göre bu fiil dil kurallarına aykırı olsa da delildir. Ancak bu kullanıma başka bir kullanımın kıyas edilemeyeceğini belirtmiştir.⁶¹² Açıkçası Süyuti'nin burada استحوذ fiilinin hem delil olabileceğini hem de ona başka kullanımların kıyas edilemeyeceği yönündeki açıklaması kafa karışıklığına yol açmaktadır. Zira akıllara "bir şey hüccet ise nasıl ona başka bir şey kıyas edilemez?" sorusu gelmektedir. Bu ve benzeri açıklamalar hiç şüphesiz Kur'an'a duyulan derin saygının birer tezahürü olarak ön plana çıkmaktadır.

Dilcilerin şaz kıraatlere yönelik eleştiri veya savunmaları kıraatlerin sonradan oluşan dil kurallarına göre değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ekseninde şekillenmektedir. Şaz kıraatleri eleştiren dil âlimleri genelde bunların Arap dili kurallarına uymadığını, fasih olmadığını veya harflerin birbirine idgamı gibi hususlarda yanlışlar yapıldığını ileri sürmüşlerdir. Muhammet Hayr Hülvani de (1933-1987) bu konuya temas etmiş ve nahivcilerin şaz kıraatleri kabul etme konusunda birbirlerinden farklı tutumlar sergilediklerini belirtmiştir.⁶¹³

⁶¹⁰ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 1/87.

⁶¹¹ Resm-i Osmani'ye muhalif olan ya da senesinde problem olan rivayetlerde şaz sayılmaktadır.

⁶¹² Süyuti, *el-İktirah*, 68.

⁶¹³ Muhammet Hayr el-Hülvani, *Usulü'n-Nahvi'l-Arabi* (Naşir Atlası, 1983), 37.

Zemahşeri, Asmai, Zeccac, Ferra gibi dilciler, bazı kıraatlerin şahsi tercihler sonucunda oluştuğunu ve Hz. Peygamber'e ait olmadığını iddia etmişlerdir. Özelikle Zemahşeri'nin kıraatlerin tevkiği değil ihtiyari ve içtihadı olduğu yönündeki görüşü oldukça önemlidir.⁶¹⁴ O, İbni Amir'in *كَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ* "Allah'a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi." ayetini *كَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ* "Allah'a ortak koşanların çoğuna, ortaklarının onların çocuklarını öldürmelerini güzel gösterildi." şeklindeki okuyuşunu şiirde olsa bile kabul edilemeyecek kadar kötü olduğunu belirtmiştir. Zira İbni Amir burada muzaf olan *قَتَلَ* kelimesi ile muzafileyh olan *شُرَكَائُهُمْ* arasına *أَوْلَادَهُمْ* kelimesini sokmuştur. Arap gramerinde muzaf ile muzafileyhin arası zarf dışındaki bir şey ile fasledilmesi caiz değildir.⁶¹⁵ İbnü'l-Müneyyir İskenderi (ö. 683/1284) Zemahşeri'nin bu tutumunu eleştirmiş ve şu ifadeleri sarf etmiştir:

Zemahşeri kör bir bineğe binip ıssız çöllerde kaybolmuştur. Ben Allah'ın kitabını taşıyan ve onun kelamını ezberleyen bu kimseleri Zemahşeri'nin suçlamalarından tenzih ederim. O, kurraların kendi görüşlerine göre Kur'an'ı okuduklarını ve bu okuyuşlarını ne bir semaa ne de bir nakle dayandırmadıklarını zannetmektedir. İbni Amir'e yönelttiği eleştiriye gelince bu onun kuruntusudur. Zira Cebrail bu kıraati peygambere okumuş, o da tevatür derecesine ulaşan imamlara okumuş onlar da yine tevatür ile bu kıraati aktarmış ve ta ki İbni Amir'e ulaşmıştır. O da duyduğu gibi okumuştur. Bunun ötesinde İbni Amir'in lahn yaptığını iddia eden Zemahşeri'nin ve de diğer dilcilerin görüşüne aldırış edilmemelidir. Zira Zemahşeri nahiv kurallarının muttarid olduğu konusunda aşırıya gitmiş ve bu kuralları kati kurallar zannetmiştir. Bundan dolayı da bu kurallara aykırı gördüğü bir kullanımı reddetmiştir.⁶¹⁶

Zemahşeri'ye yöneltilen eleştiriler bununla sınırlı kalmamıştır. Bu eleştiriden çok daha sert olanı Ebu Hayyan tarafından ona yöneltilmiştir. O, bu konuda şu ifadeleri sarf etmiştir:

Zemahşeri gibi nahivde zayıf olan bir acemin kalkıp da katıksız Arap olan birini ve onun mütevatir ve Arap dilinde örnekleri bulunan bir kıraatini böylesine eleştirmesi beni hayrete düşürmüştür. Bu adamın kurra imamlara dönük bu kötü zannı beni son derece şaşırtmıştır. Müslümanlar bu imamların sözlerine, dindarlığına ve zabtına itimat etmişlerdir. Ebu Ali Farisi'nin de İbni Amir'e yönelttiği İbni Amir'in bu kıraati kabihtir. Bu kıraatten dönmüş olsaydı

⁶¹⁴ Bedrettin Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dari't-Tülas, 1404), 4/1/321.

⁶¹⁵ Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Viücuhi't-Tevil* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabi, 1407), 2/70.

⁶¹⁶ Siracettin Neşşar, *el-Büdurü'z-Zahire fi'l-Kıraati'l-Aşri'l-Mütevatire*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmet Abdülmevcut (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2000), 15.

daha iyi olurdu. Çünkü nahivciler muzaf ile muzafileyhin arasını zarf dışındaki başka bir şeyle fasletilmesini caiz görmemiştir.’ sözüne de itibar edilmemelidir. Zira Arap dilinde bunun örnekleri vardır. Örneğin, *هُوَ غَلَامٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ* örneğinde muzaf ile muzafileyhin arası cümle ile fasledilmiştir. Eğer cümle bu ikisinin arasını fasledebiliyorsa müfret bir isim daha evla fasledebilir. Yine aynı şekilde seleften bazıları *مُخْلِيفٌ وَعْدُهُ رُسُلِهِ* ayetini *مُخْلِيفٌ وَعْدُهُ رُسُلُهُ* şeklinde okumuştur. Benzer örnekleri şiirlerde de görmek mümkündür.⁶¹⁷

Ebu Hayyan yaptığı eleştiride haklılık payı olabilir. Ancak Zemahşeri’nin nahivde zayıf olduğunu iddia etmesi anlaşılabilir bir durum değildir. Bu muhtemelen onun sert dilli bir yapıya sahip olmasıyla ilgilidir. Zira İbni Malik’in görüşlerini eleştirirken de benzer ifadeleri kullandığını görmek mümkündür.⁶¹⁸ Zemahşeri’ye yöneltilen daha birçok eleştiri vardır. Örneğin İbnü’l-Cezeri, Zemahşeri’yi haksız bulmuş ve “Süphanallah! Bir mümin nasıl olur da nakle dayanmadan kendi görüşüne göre Allah’ın kelamını okuyabilir?” demiştir.⁶¹⁹ Bütün bu eleştiriler, Zemahşeri’nin görüşünün büyük bir etkiye neden olduğunu göstermektedir. Bu eleştirilerin temelinde yatan kıraatlere karşı takınılan hassas tutumdur. Bu kıraatlerin peygamberden gelmiş olabileceğine dair en küçük ihtimal bile temkinli davranılmasına sebebiyet vermiştir. Bundan dolayı İbni Haleveyh gibi bazı dilliler dil kurallarına aykırı görülen kıraatleri bir şekilde tevîl edip dil kurallarına uyarlamaya çalışmıştır.⁶²⁰

İbni Amir’in kıraatinde dil kurallarına aykırı kullanımları Zemahşeri dışında başka dilliler tarafından da sert ifadeler ile eleştirilmiştir. Örneğin Zeccac, İbni Amir’in *يَغْفِرُ لَكُمْ* ayetini *يَغْفِلَكُمْ* şeklinde okumasını çirkin bir hata (*خَطَأٌ فَاحِشٌ*) şeklinde yorumlamıştır.⁶²¹ Yine yedi kıraat imamından biri olan Hamza bin Habib’in (ö. 156/773) *وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيٍّ* “Siz de beni kurtaramazsınız.”⁶²² ayetini *يَمْصُرِحِيٍّ* şeklinde ya harfini kesreli olarak okuması birçok nahivci tarafından eleştirilmiştir. Ferra’ya göre Hamza bin Habib burada muhtemelen yanılmış ve kelimenin başındaki ba harficerinin kelimenin tamamını cer ettiğini zannetmiştir. Ahfeş böylesi bir kullanımı hiçbir Arap’tan duymadığını söylemiştir. Zeccac

⁶¹⁷ Ebu Hayyan Endülüsî, *el-Bahrü’l-Muhit*, thk. Sıdkı Muhammet Cemil (Beyrut: Darü’l-Fikir, 1420), 4/658.

⁶¹⁸ Endülüsî, *et-Tezyil ve’t-Tekmil*, 8/199.

⁶¹⁹ İbnü’l-Cezeri, *en-Neşr fi’l-Kıraati’l-Aşr*, thk. Ali Muhammet Sabbağ (el-Matbaati’l-Ticariyeti’l-Kübra, ts.), 2/263.

⁶²⁰ İbni Haleveyh’in yaptığı teviller hakkında bk. İsmail Güler, “İbni Haleveyh’in Gramer açısından Tartışmalı Kur’an Kıraatlerine Yaklaşımı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2000), 401-408.

⁶²¹ Zerkeşi, *el-Burhan*, 4/1/322.

⁶²² İbrahim 14/22.

bu kıraati eleştirirken daha sert bir dil kullanmış ve bu hatanın nahivciler nez-dinde son derece çirkin (رَدِيئَةٌ مَرْدُوءَةٌ) olduğunu belirtmiştir. Nehhas ise Allah'ın kitabının böylesi şazlara hamledilmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁶²³

Arap dil kurallarına aykırı olan kıraatlere yaklaşım konusunda şahıs bazlı görüşlerden ziyade ekoller arasında da farklı eğilimler görülmektedir. Basra ekolü bu kıraatlere karşı çok temkinli iken Kûfe ekolü daha kabulcü bir tutum benimsemiştir. İki ekol arasındaki bu ayrıma Hatice Hadisi şu ifadeleriyle de-ğinmiştir:

Kıraatler, Kûfe ekolünün nahvinde en önemli kaynaklardan biridir. Basra-lılar ise diğer dilsel metinler karşısında benimsedikleri tutumu kıraatler konusunda da benimsemiştir. Onlar kıraatlerden kendi kural ve usullerine uygun olanı delil olarak kullanmış, uygun olmayanı ise şaz olarak de-ğerlendirip hüccet olmasına karşı çıkmışlardır. Bu, onların şaz saydıkları ve “korunur ama kendisine kıyas yapılmaz” kabilinden saydıkları diğer dilsel kullanımlar karşısında takındıkları tavrın aynısıdır. Kûfeliler yedi kıraatle istişhat ettikleri gibi bu yedi kıraatin dışındaki kıraatler ile de istişhat etmişlerdir. Hatta Basralıların şaz sayıp kabul etmediği nice kıraati delil olarak kullanmışlardır. Örneğin, İbni Amir'in muzaf ile muzafileyhi faslettiği قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُهُمْ kıraatini Basralılar kural dışı kabul ederken Kûfeliler delil olarak kullanmıştır.⁶²⁴

Basra ekolünün reddettiği ancak Kûfe ekolünün delil olarak kullandığı kıra-atlerden bazıları şunlardır:

a) وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ Kiraati

İbni Mesud'un, وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ, “İsrailoğulları'ndan, Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz, diye söz almıştık.”⁶²⁵ ayetindeki لَا تَعْبُدُونَ şeklindeki kıraati Basralılar kabul etmezken Kûfeliler أَنْ edatının mahzuf oldu-ğunda bedelsiz bir şekilde muzariyi nasbedebileceğine delil getirmişlerdir.⁶²⁶

b) وَلَا تَتَّبِعَانَّ Kiraati

Arap dilinde tesniye fiiller tekit edilecekleri zaman sadece şeddeli nun ile tekit edilebilir. Ancak Kûfeliler tesniye fiilin sakın nun ile de tekit edilebilece-ğini savunmuşlar ve bu görüşlerine Hişam bin Ammar'ın (ö. 245/859) tek kal-dığı وَلَا تَتَّبِعَانَّ kıraatini delil göstermişlerdir. Oysaki bu ifade diğer kıraatlerin tamamında وَلَا تَتَّبِعَانَّ şeklindedir.⁶²⁷

⁶²³ Endülüsi, *el-Bahrü'l-Muhit*, 6/428.

⁶²⁴ Hatice Hadisi, *eş-Şahid ve Usulü'n-nahvi' fi kitabi Sibeveyh* (Kuveyt: Matbaatu Camiati'l-Kuveyt, 1974), 47.

⁶²⁵ Bakara 2/83.

⁶²⁶ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 2/456.

⁶²⁷ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 2/536.

c) كِرَاءَتُ بِيهِ وَالْأَرْحَامِ Kıraati

Kûfeliler مرث بک وزید “Sana ve Zeyd’e uğradım.” örneğinde olduğu gibi mecrur zamir üzerine -harficer tekrar etmeden- ismin atfedilmesini caiz görmüşlerdir. Basralılar ise bu kullanımı reddetmişlerdir. Kûfeliler bu görüşlerine Hamza bin Habib’in كِرَاءَتُ بِيهِ وَالْأَرْحَامِ şeklindeki kıraatini delil göstermişlerdir. Bu kıraatte كِرَاءَتُ بِيهِ ifadesindeki zamire atfedilerek mecrur kullanılmıştır. Ancak diğer kıraatlerde bu ayet كِرَاءَتُ بِيهِ وَالْأَرْحَامِ şeklindedir.⁶²⁸ Buradaki fark sadece lafızdaki değişiklik ile sınırlı değildir. Bilakis manada da ciddi farklılıklar bulunmaktadır. كِرَاءَتُ بِيهِ kelimesi mansup olduğunda mana “Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah’a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının.”⁶²⁹ iken كِرَاءَتُ بِيهِ kelimesi mecrur olduğunda mana “Allaha karşı gelmekten sakının ki siz onun ve o akrabalarınız hürmetine birbirinizden dilek dilersiniz.” şeklinde olmaktadır.⁶³⁰ Müberred كِرَاءَتُ بِيهِ şeklindeki kıraati “bu bize göre caiz değildir ancak şair mecbur kalırsa kullanabilir” diyerek eleştirmiştir ve “Kur’an’ın en doğru kıraate göre okunması gerektiğini belirtmiştir.”⁶³¹

İki ekol arasındaki bu yaklaşım farklılığını gösteren daha farklı birçok örnek bulunmaktadır. Bununla birlikte aslında Basra ve Kûfe ekolünün bu konuda birbirinden keskin bir çizgi ile ayrıldığını bilakis sanılanın aksine Basra ekolünden olup şaz kıraatleri kabul eden Kûfe ekolünden olup bunları reddeden çok sayıda dilcinin bulunduğunu iddia edenler de vardır. Bu konuda Abdülaziz Düleymi’nin şu açıklaması önem arz etmektedir:

Bazılarının, Kûfe ekolünün şaz kıraatlerini tamamen delil saydığını Basralıların ise bunları kabul etmediği yönündeki açıklamaları doğru değildir. Arap dilbilimcilerinin şaz kıraatler konusundaki tutumları -Basra veya Kûfe ekolü fark etmez- kişiden kişiye farklılık gösterebilmektedir. Doğrusu dillerin büyük bölümü kıraatler konusunda dil kurallarına uygun olana eğilim içerisindedirler. Tabi ki bunların tamamı Basralı diller değildir. Bu kıraatlere Basralı dillerden Mazini, Müberred ve Zeccac gibi isimler Kûfelilerden ise Kisai ve Ferra gibi isimlerin karşı çıktığı bilinmektedir. Zira Ferra’nın birçok kez Kisai bu okuyuşu caiz görmedi’ dediğine tanıklık ettiğimiz gibi kendisinin de bazı kıraatlere karşı çıktığı ve o kıraatlerin sahiplerini yanlışlıkla itham ettiğini görmekteyiz.⁶³²

⁶²⁸ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili’l-Hilaf*, 2/379.

⁶²⁹ Nisa 4/1.

⁶³⁰ İbnü’l-Cezeri, *Müncidü’l-Mukriin*, 20.

⁶³¹ Müberred, *el-Kâmil fi’l-Edeb*, 3/30.

⁶³² Abdülaziz ed-Düleymi, *ed-Dirasati’n-Nahviyye ve’l-Lügaviyye fi Kitabi Bahri’l-Muhit* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1996), 80.

Arap dil kurallarına aykırı olan kıraatler konusunda dilcilerden bazılarının tutumu aşağıda sıralanmıştır.

1. Ebu Amr bin Ala'nın Kural Dışı Kıraatlere Yaklaşımı

Ebu Amr'ın hem yedi kıraat imamından biri hem de Arap dil âlimi olması nedeniyle şaz kıraatlere yaklaşımı önem arz etmektedir. Hocası Sait bin Cübeyr (ö. 94/713) kıraatini beğenmiş ve onun bu okuyuşunu korumasını istemiştir. Sait bin Cübeyr ve Ahmet bin Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimler, Ebu Amr'ın kıraatini takdir etmiş ve onu diğer Müslümanlara tavsiye ettikleri bilinmektedir.⁶³³

Ebu Amr kıraati konusunda açık ve net bir tutum benimsemiştir. O, genelde yaygın olan ve herkesçe kullanılan kıraatleri kullanmış ve şaz kıraatlerden uzak durmuştur. Muhammet bin Salih'in Ebu Amr ile ilgili aktardığı şu olay onun kıraatler karşındaki tutumunu göstermektedir:

Bir gün birinin Ebu Amr'a لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ ayetini nasıl okuyorsun?' diye sorarken gördüm. O da لَا يُعَذِّبُ şeklinde orta harfi kesreli okuyorum.' dedi. Adam da Nasıl olabilir? Bu kıraat peygamberden لَا يُعَذِّبُ şeklinde gelmiştir.' deyince, Ebu Amr, Ben birinin peygamberin şöyle okuduğunu duydum dediğini görünce onun duyduğu bu kıraati şaz kabul ederim. Neden biliyor musun? Çünkü ben genel okuyuştan farklı tek kalan kıraati şaz olarak değerlendiririm.' dedi.⁶³⁴

Muhammet bin Salih'in aktardığı bu olay Ebu Amr'ın şaz gördüğü kıraatler karşısında sergilediği tutumu göstermektedir. Bununla birlikte o, dil kurallarına aykırı gördüğü kıraatleri de reddetmiştir. Bu kıraatlerden bazıları şunlardır:

a) هُنَّ أَظْهَرَ Kıraatini Reddetmesi

هُنَّ أَظْهَرَ ayetinin أَظْهَرَ şeklindeki kıraatini reddetmiş ve bu kıraatin sahibini lahn yapmakla eleştirmiştir.⁶³⁵ Bu kıraati lahn görme nedeni هُنَّ'nin müpteda أَظْهَرَ kelimesinin haber olmasından dolayıdır. أَظْهَرَ sözcüğünün nasbolmasını tevil edenler هُنَّ أَظْهَرَ بَنَاتٍ ayetinde هَوْلَاءُ'nin müpteda, هَوْلَاءُ'nin haber, هُنَّ'nin بَنَاتٍ'den bedel, أَظْهَرَ ifadesinin ise هَوْلَاءُ'den hâl olduğunu savunmuşlardır.⁶³⁶ Ancak bu tevil çok uzak ve zorlama olduğundan muhtemelen Ebu Amr'ın ilgisini çekmemiştir.

⁶³³ Tayyar Altıkulaç, "Ebu Amr bin Ala", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/94-96.

⁶³⁴ Muhammet Abdülazim Zürkani, *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an* (Matbaatü İsa el-Babi el-Halebi ve Şürekâuh, ts.), 1/452.

⁶³⁵ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/396-397.

⁶³⁶ İbnü'l-Hacib, *el-Emali'n-Nahviyye*, thk. Fahr Salih Süleyman (Beyrut: Darü'l-Cil, 1989), 1/234.

b) كِرَاءَاتِنِي لِيَجْزِيَ قَوْماً Kıraatini Reddetmesi

كِرَاءَاتِنِي لِيَجْزِيَ قَوْماً ayetinin كِرَاءَاتِنِي لِيَجْزِيَ قَوْماً şeklinde Arec Mekki'den (ö. 130/747) aktarılan kıraati açık bir lahn olarak nitelemiştir. Bu ayette genel okunuş كِرَاءَاتِنِي لِيَجْزِيَ قَوْماً şeklindedir. Zira bu ayette kastedilen كِرَاءَاتِنِي لِيَجْزِيَ ifadesidir.⁶³⁷

c) أَنْ تُتَّخَذَ Kıraatini Reddetmesi

“Seni bırakıp da başka dostlar edinmek bize yaraşmaz.”⁶³⁸ ayetinin أَنْ تُتَّخَذَ şeklinde meçhul okunmasına karşı çıkmış ve “eğer fiil bu şekilde meçhul olursa مِنْ أَوْلِيَاءَ ifadesindeki مِنْ harficeri kullanılmazdı.” demiştir.⁶³⁹ Zira أَنْ تُتَّخَذَ fiili meçhul olduğunda مِنْ أَوْلِيَاءَ ifadesi naibi fail olacaktır. Ancak naibi failerin başında مِنْ harficerinin kullanılması caiz değildir.

2. İsa bin Ömer'in Kural Dışı Kıraatlere Yaklaşımı

İsa bin Ömer Basra nahiv ekolünün ilk kurucularından ve kıraat âlimlerinden biri olması onun meseleye bakışını önemli kılmaktadır. O, Arap dil kurallarına uymayan kıraatleri reddetme konusunda hocası Ebu Amr'dan geri kalmamış, benimsediği ve dil kurallarına aykırı gördüğü kıraatleri reddetmiştir.⁶⁴⁰

Ebu Ubeyd Kasım bin Sellam (ö. 224/838) onun hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

İsa bin Ömer Basralı kurralardandır. Nahvi çok iyi bilirdi. Ancak bazen genel kıraatten farklı olan kendi nahvi düşüncelerine uygun gördüğü kıraatleri tercih ederdi. Bundan dolayı insanlar onu yadırgardı. Kıraatinde bir kelimeyi nasbedebilecek bir yol bulursa hemen o kelimeyi nasbederdi. كِرَاءَاتِنِي الزَّانِيَّةُ وَالزَّانِي، السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ، هُنَّ أَطَهَرَ لَكُمْ، حَمَلَةُ الْخَطْبِ. Bütün bu okuyuşlarında genel kıraatlerden farklı bir şekilde kelimeleri mansup okumuştur.⁶⁴¹

İsa bin Ömer'in dil kurallarına çok önem verdiği ancak bazı durumlarda kendi benimsediği dil kurallarına öncelik tanıdığı anlaşılmaktadır. Bu durum onun, bazı okuyuşlarında yalnız kalmasına ve diğer dilciler ve kıraatçiler tarafından da zaman zaman eleştirilmesine yol açmıştır. كِرَاءَاتِنِي لِيَجْزِيَ قَوْماً ayetinde كِرَاءَاتِنِي لِيَجْزِيَ şeklinde istisna yaparak mansup okuması, كِرَاءَاتِنِي لِيَجْزِيَ قَوْماً ayetinde كِرَاءَاتِنِي لِيَجْزِيَ قَوْماً kelimesini gayrimunsarıf kılarak كِرَاءَاتِنِي لِيَجْزِيَ şeklinde fetha okuması kendisinin yalnız kaldığı kıraatleridir. Bununla birlikte o da hocası Ebu Amr gibi ay-

⁶³⁷ Kurtubi, *el-Cami li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 16/162.

⁶³⁸ Furkan 25/18.

⁶³⁹ Ebu Cafer Nehhas, *İrabî'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 3/107.

⁶⁴⁰ Mahmut Ahmet Sağır, *el-Kıraatü's-Şazze ve Tevcihiha'n-Nahvî* (Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1999), 109.

⁶⁴¹ İbnü'l-Cezeri, *Gayetü'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra* (Mektebetü İbni Teymiyye, 1351), 1/613.

nı sebeple تَتَّخَذَ kıraatine karşı çıkmıştır.⁶⁴² Onun kıraatinin oluşumunda Arap dil kuralları büyük rol oynarken aynı şekilde yalnız kaldığı kıraatlerin çoğunda da dilsel yorumlar etkili olmuştur.

3. Halil bin Ahmet'in Kural Dışı Kıraatlere Yaklaşımı

Halil bin Ahmet kural dışı olarak gösterilen kullanımlara karşı son derece ılımlı bir tutum benimsemiştir. Sibeveyhi *el-Kitab*'ında onun bu kıraatlere karşı son derece müsamahakâr olduğunu defaatle belirtmiştir.⁶⁴³ Sirafi, onun nahvi kuralları üretmede ve var olan kuralları da tashih etmede son nokta olduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁴

Halil bin Ahmet'in dil kuralları karşısında sergilemiş olduğu bu esnek tutum, onun yanlış olarak kabul edilen birçok kıraati de tevil edip dile uyarlamasına yol açmıştır. Bazı örnekler şunlardır:

a) وَمَنْ تَقَنَّتْ مِنْكُنْ Kıraatini Tevili

O, وَمَنْ يَقَنَّتْ مِنْكُنْ اَللّٰهُ, "Sizden kim de Allah'a ve resulüne itaat eder..."⁶⁴⁵ ayetinin وَمَنْ şeklindeki kıraati tevil etmiş مَنْ'in burada التي anlamına geldiğini onun gibi sılasının müennes geldiğini belirtmiştir. Zira ayette peygamberin eşlerine dönük bir hitap bulunmaktadır.⁶⁴⁶

Bu kıraatin kural dışı görülme nedeni مَنْ edatının ister mevsul ister şart olsun lafzının müfret ve müzekker kabul edilmesinden dolayıdır. Dolayısıyla sılasının da kendisi gibi müfret ve müzekker gelmesi gerekmektedir. وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ اِلَيْكَ, وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ اِلَيْكَ gibi ayetler buna örnektir. Ancak bazen مَنْ'in lafzı değil manası kastedilebilmektedir. Bunun da ayetlerde örneği vardır. Örneğin, وَمِنْ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ اِلَيْكَ, ile مَنْ'in manası kastedilmiş ve kendisinden sonra gelen sıra çoğul olarak kullanılmıştır. مَنْ'in sılasının mana dikkate alınarak tesniye geldiği de vakidir.⁶⁴⁷ Ferezdak'a ait şu şiir buna örnektir:

تَعَالَ فَإِنْ عَاهَدْتَنِي لَا تَخُونَنِي ... نَكُنْ مِثْلَ مَنْ يَا ذَنْبُ يَصْطَحِبَانِ

*Yaklaş! Ama bana söz verdiğinde ihanet etme. Ey kurt olalım biz de iki arkadaş.*⁶⁴⁸

Şair مَنْ'in sılası olan يَصْطَحِبَانِ fiilini, kendisini ve kurdu kastettiği için tesniye getirmiştir. Bazen de مَنْ'in hem lafzı hem manası bir arada kastedilmiştir. Örne-

⁶⁴² Sağır, *el-Kıraatü's-Şazze ve Tevcihiha'n-Nahvî*, 110.

⁶⁴³ Sağır, *el-Kıraatü's-Şazze ve Tevcihiha'n-Nahvî*, 110.

⁶⁴⁴ Sirafi, *Ahbari'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 31.

⁶⁴⁵ Ahzab 33/31.

⁶⁴⁶ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/415.

⁶⁴⁷ Sirafi, *Şerhu Kitabi Sibeveyhi*, 3/182.

⁶⁴⁸ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/416.

ğın, “Hayır, بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ, öyle değil! Kim “ihsan” derecesine yükselerek özünü Allah’a teslim ederse onun müka-fatı Rabbinin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.”⁶⁴⁹ aye-tinde أَسْلَمَ fiili مَنْ’in lafzı kastedildiğinden müfret, وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ ifadelerindeki zamirler ise مَنْ’in manası kastedilerek çoğul getirilmiştir.⁶⁵⁰

Ancak مَنْ’den sonra gelen fiilin müennes olduğuna Arap dilinde pek rastla-nılmamıştır. وَمَنْ ifadesinin yadırganması belki de bu sebeptendir. Halil bin Ahmet muhtemelen مَنْ’in manasının kastedildiği diğer örneklerden yola çıkarak bunu tevil etmiş ve mantıksal bir zemine oturtmuştur.

b) كِرَاءَتِي غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ Kıraatini Tevili

Bu ayeti, Nafi (ö. 169/785), Ebu Amr, Asım (ö. 127/745), Hamza bin Habib, Kisai, İbni Amir غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ayetinde غَيْرِ kelimesini mecrur okumuşken Ebu Mabeed Abdullah bin Kesir (ö. 120/738) غَيْرِ şeklinde mansup okumuştur. Ha-lil bin Ahmet ise bunu tevil etmiş ve öncesinde أَعْنِي fiilini takdir ederek غَيْرِ’yi onun mefulü yapmıştır. İbnü’s-Serrac da onun bu görüşünü desteklemiştir.⁶⁵¹

Ayetteki غَيْرِ kelimesinin mansup okunmasını dilciler şaz olarak değerlendirmiş-tir.⁶⁵² Ferra buradaki غَيْرِ kelimesinin öncesinde geçen الَّذِينَ’nin sıfatı olması gerektiğini belirtmiştir. غَيْرِ kelimesi marife olan الْمَغْضُوب kelimesine muzaf oldu-ğundan marifelik kazanmış ve marife olan الَّذِينَ’nin sıfatı olduğunu söylemiştir.⁶⁵³ Zira bilindiği üzere Arap dilinde mevsuf marife olduğunda sıfatının da aynı şe-kilde marife olması gerekmektedir. Ayrıca o, لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرِ أُولِي الضَّرَرِ “Müminlerden özür sahibi olmaksızın (cihattan geri kalıp) oturanlarla Allah yo-lunda mallarıyla, canlarıyla cihat edenler eşit olamazlar.”⁶⁵⁴ ayetindeki غَيْرِ kelime-sinin الْقَاعِدُونَ’nin sıfatı olduğunu ve bunun غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ayetindeki غَيْرِ’ye benzediğini belirtmiştir.⁶⁵⁵

Bununla birlikte غَيْرِ’nin marifeye izafe edildiğinde dahi marifelik kazanama-dığı, her daim nekre olarak kaldığı, dolayısıyla marife olan الَّذِينَ’den sıfat olama-

⁶⁴⁹ Bakara 2/112.

⁶⁵⁰ Sirafi, *Şerhu Kitabi Sibeveyhi*, 3/182.

⁶⁵¹ İbni Mücahid, *Kitabü’s-Seba fi’l-Kıraat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Darü’l-Maarif, 1400), 112.

⁶⁵² Muhammet bin Ahmet Ezherî, *Kitabü Meani’l-Kıraat* (Suudi Arabistan: Camiatü’l-Melik Suud-Merkezü’l-Buhus fi Külliyyeti’l-Adab, 1991), 1/116.

⁶⁵³ Ferra, *Meani’l-Kur’an*, 1/7.

⁶⁵⁴ Nisa 4/95.

⁶⁵⁵ Ferra, *Meani’l-Kur’an*, 1/283.

yacağı şeklinde bir düşünce akıllara gelebilir. Nitekim Ebu Ali Farisi de bu hususa değinmiş ve muhtemelen *غَيْر* kelimesini nasp okuyanlar bu kelime her daim nekre olduğundan onu marifeye sıfat yapamadıklarını beyan etmiştir.⁶⁵⁶ *غَيْر* kelimesi marifeye izafe edildiğinde marifelik kazanmadığı doğrudur. Zira biri *غَيْر* زيد (Zeyd'den başkası) dediğinde bu ifade genel bir anlam ifade ettiğinden müphem kalmakta ve nekreligi sürmektedir. Ancak dilciler genel bir anlamın kastedilmediği yerde *غَيْر*'nin marifelik kazanabileceğini belirtmişlerdir. Örneğin, *غَيْر* الليل (gecenin dışında) dendiğinde akıllara hemen gündüz gelmektedir. Zira gece ve gündüzden başka üçüncü bir ihtimal bulunmamaktadır. Ayetteki kullanım da bu kabildendir. Zira insanlar, ya Allah'ın hidayet edip doğru yola ilettiği ya da gazap edip doğru yoldan uzaklaştırdığı şeklinde iki kısımdır. Dolayısıyla *غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ* “Gazaba uğrayanların yoluna değil” dendiğinde geriye sadece hidayete erenlerin yolu kalmaktadır.⁶⁵⁷

Halil bin Ahmet'in yaptığı *أعني* takdirinden farklı olarak *غَيْر* kelimesinin istisna ya da hâl olarak da mansup olabileceği iddia edilmiştir.⁶⁵⁸ Ahfeş, *غَيْر*'nin istisna olarak mansup olduğunu *إِلَّا الْمَغْضُوبَ عَلَيْهِمْ* gibi bir mananın kastedildiğini belirtmiştir. *غَيْر*'nin burada mansup olma nedeni irabının *إِلَّا*’dan sonra gelen ismin irabına göre belirlenmesidir. Zira ayette *غَيْر* yerine *إِلَّا* konulduğunda *الْمَغْضُوبَ* kelimesi munkatı müstesna olduğundan mansup olacaktır. Dolayısıyla *غَيْر* kelimesinin de mansup olması gerekmektedir. Örneğin, *زَيْدًا أَتَانِي الْقَوْمَ إِلَّا زَيْدًا* ifadesinde *زَيْدًا* kelimesi mansup olduğu için burada *إِلَّا* yerine *غَيْر* kelimesi takdir edildiğinde *أَتَانِي الْقَوْمَ غَيْرَ زَيْدٍ* denmesi gerekecektir.⁶⁵⁹ İbni Mücahid (ö. 324/936) Ahfeş'in bu görüşünü hatalı görmüş ancak sebebini açıklamamıştır.⁶⁶⁰ *غَيْر*'nin hâl olmasına gelince bu durumda *أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ* ifadesindeki *هُمْ* zamirinden hâl olmakta ve mana *صراط الذين أنعمت عليهم لا مغضوبا عليهم* “Kendilerine gazap edilmediği hâlde nimet verdiklerinin yoluna bizi ilet” şeklinde olmaktadır.⁶⁶¹

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ kıraati ile ilgili daha birçok tartışmalar yapılmış ve teviller ile bu kullanım dil kurallarına uyarlanmaya çalışılmıştır. Ebu Ali Farisi, bütün bu tartışmaları verdikten sonra *غَيْرِ* şeklindeki kıraatin kuşkusuz doğru olduğunu be-

⁶⁵⁶ Farisi, *el-Hücce li'l-Kurrai's-Seba*, 143.

⁶⁵⁷ Farisi, *et-Talika ala Kitabi Sibeveyhi*, 2/62.

⁶⁵⁸ Farisi, *el-Hücce li'l-Kurrai's-Seba*, 142-143.

⁶⁵⁹ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 1/285.

⁶⁶⁰ İbni Mücahid, *Kitabü's-Seba*, 112.

⁶⁶¹ Farisi, *el-Hücce li'l-Kurrai's-Seba*, 143.

lirtmiştir. Ayrıca İbnü'l-Kesir'in غَيْرَ şeklindeki kıraatinde yalnız kaldığını ve böylesi durumlarda diğer kurraların icma ettiği kıraatin tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁶⁶²

Halil bin Ahmet'in kural dışı görülen kıraatler karşısında sergilediği tutum genelde müsamaha üzerine kurulmuştur. Bu durumu birçok açıklamasında görmek mümkündür. Örneğin, مثلا ما بَعُوضَةٌ kıraatini tevil etmiş ve ما'nın mevsul olduğunu ve ondan sonra mahzuf bir هو'nin bulunduğunu belirtmiştir. Bu takdire göre cümle ما هو بَعُوضَةٌ şeklinde olmakta ve بَعُوضَةٌ kelimesi mahzuf bir هو'den haber olmaktadır. Ayrıca Halil bin Ahmet bu kullanıma Arapların لَكَ بالذي قائل kullanımı örnek göstermiştir. Zira bu cümlelerin takdiri لَكَ شَيْئًا بالذي هو قائل şeklinde olmalıdır.⁶⁶³ Böylelikle o, kural dışı olarak gösterilen birçok kıraati Arap gramerinin esnek yapısını kullanarak tevil etmeye çalışmış ve bu kıraatleri hatalı, yanlış gibi nitelemekten çoğu kez uzak durmuştur.

4. Sibeveyhi'nin Kural Dışı Kıraatlere Yaklaşımı

Sibeveyhi'nin kural dışı kıraatlere yaklaşımı büyük ölçüde hocası Halil bin Ahmet'in yaklaşımına benzemektedir. O, bu türden kıraatleri hürmetle karşılamış onları hatalı ya da şaz gibi ifadeler ile değerlendirmekten kaçınmıştır.⁶⁶⁴ Hatice Hadisi bu konuda şu ifadeleri sarf etmiştir:

Sibeveyhi'ye gelince o, mütevatir kıraatleri dahi kendi belirledikleri kurallara göre değerlendiren Basra ekolünün öncüsüdür. Buna rağmen hiçbir kariyi ayıplamamış, hiçbirine hata yaptı' dememiş bunun yerine o, kural dışı görülen kıraatleri verip bunlarla Arapçanın farklı vecihlerini göstermeye çalışmıştır. Şayet bir kıraat münferit ise onu reddetmemiş ve şaz diye de vasıflamamıştır. O, Araplardan varit olan lügatleri çoğunlukla fasih ve sahih olarak nitelemiştir. Araplara bile böyle bir eleştiri yöneltmeyen biri Müslümanların imamları olan kurraları hata yapmakla suçlayabilir mi?⁶⁶⁵

Mahmut Ahmet Nahle, Sibeveyhi'nin kıraatler karşısında benimsediği tutumu şu ifadeleriyle analiz etmiştir:

Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ını dikkatli bir şekilde incelersek eğer kıraatlere büyük önem verdiğini görürüz. O, *el-Kitab*'da 396 kez ayetlerden istişhat etmiştir. Bunlardan 157 tanesi farklı kıraatlerdendir. Bu da demektir ki o, Kur'an'dan getirdiği delillerin yüzde kırkını farklı kıraatlerden getirmiştir. Bu yüksek oran onun farklı kıraatlere verdiği önemi göstermektedir. Sibeveyhi, farklı kıraatlerden istişhat ederken bu kıraatleri asla lahn ya da hata gibi vasıflarla vasıflamamış bilakis Arapçanın farklı kullanımlarını gös-

⁶⁶² Farisi, *el-Hüccce li'l-Kurrai's-Seba*, 143.

⁶⁶³ Sirafi, *Şerhu Kitabi Sibeveyhi*, 1/10.

⁶⁶⁴ Sağır, *el-Kıraati's-Şazze ve Tevcihiha'n-Nahvi*, 113.

⁶⁶⁵ Hadisi, *eş-Sahid ve Usulü'n-nahvi' fi kitabi Sibeveyh*, 51.

termeye çalışmıştır. O, şaz bir kıraat bilinen dil kurallarına aykırı değilse onunla istiṣhat etmiştir. Eğer dilin bilinen bir kuralına aykırıysa çoğunlukla onu zikretmekten kaçınmıştır. Örneğin, İbni Amir'in *كن فيكون* şeklindeki muzariyi nasp okuduğu kıraate hiç değinmemiştir. Yine Hamza'nın *اتقوا الله* şeklindeki *الأرحام*'yi mecrur okuduğu kıraati de zikretmemiştir. Çünkü Sibeveyhi'ye göre birinci örnekte, emrin cevabında ve *ف* harfinden sonra gelen muzarinin mansup olması caiz değildir. İkinci örnekte ise harficer tekrar edilmeden zamir üzerine bir ismin atfedilmesini caiz görmemektedir.⁶⁶⁶

Nahle, Sibeveyhi'nin kıraatler karşısındaki tutumunu oldukça veciz bir şekilde dile getirmiştir. Sibeveyhi, kıraatlere büyük önem vermiş onları sıklıkla delil olarak kullanmış, bir kıraat kendi benimsediği dil kurallarına aykırı ise ondan hiç bahsetmemeyi yeğlemiştir. Böylece o, hiçbir kıraati yadırgamamış ve saygı duymayı tercih etmiştir.

Sibeveyhi her ne kadar kendisi bir kıraati direkt hatalı olarak vasıflamasa da bazen dil âlimlerinin bir kıraat hakkındaki lahn ya da hata gibi vasıflamalarını aktarmıştır. Örneğin, Abdülmelik bin Mervan'ın (ö. 86/705) *هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ* (ö. 86/705) *هن أطهر* "Ey Kavmim! İşte kızlarım. Onlar sizin için daha temizdir."⁶⁶⁷ ayetini *هن أطهر* şeklinde okuması hakkında "Ebu Amr'ın bunu lahn gördüğünü" belirtmiştir. Bununla birlikte Halil bin Ahmet'in yaptığı tevili de aktarmış ve onun buradaki *هُنَّ* zaminin fasl zamiri olabileceği şeklindeki açıklamasını zikretmiştir.⁶⁶⁸ O, bu konuda objektif davranmış, konu hakkındaki görüşleri aktarmakla yetinmiş ve herhangi bir yorum yapmamıştır.

Sibeveyhi'nin kıraatlere yaklaşımı konusunda modern dönem dilcileri arasında farklı açıklamalar da vardır. Örneğin Ahmet Mekki Ensari, Sibeveyhi'nin üç kıraati açık bir şekilde eleştirdiğini belirtmiştir. Bu kıraatler şunlardır:⁶⁶⁹

a) **سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ Kıraati**

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ "Yoksa kötülük işleyenler, kendilerini, inanıp salih amel işleyenler gibi kılacağımızı; hayatlarının ve ölümlerinin bir olacağını mı sanıyorlar?"⁶⁷⁰ ayetini Hafs, Hamza ve Kisai *سَوَاءٌ* şeklinde mansup okumuş diğer kurrarlar *سَوَاءٌ* şeklinde merfu okumuştur. *سَوَاءٌ* merfu olduğunda mukaddem haber *مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ* kelimeleri ise muahhar

⁶⁶⁶ Mahmut Ahmet Nahle, *Usulü'n-Nahvi'l-Arabi* (Beyrut: Darü'l-Ulumi'l-Arabiyye, 1987), 34-35.

⁶⁶⁷ Hud 11/78.

⁶⁶⁸ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/162-163.

⁶⁶⁹ Ahmet Mekki Ensari, *Sibeveyhi ve'l-Kıraat* (Kahire: Darü'l-Maarif, 1972), 17.

⁶⁷⁰ Casiye 45/21.

müpteda olmaktadır. سَوَاءً şeklinde mansup okunduğunda ise ya kendisinden önce geçen حَسِبَ fiilinin ikinci mefulü ya da نَجَّعَلَهُمْ fiilindeki هُمْ zamirinden hâldir.⁶⁷¹ Sibeveyhi bu ayetin مررت بعد الله خير منه أبوه kullanımına benzediğini belirtmiş ve سَوَاءً kelimesinin merfu olması gerektiğini belirtmiştir. Ancak bazılarının bu ifadeyi مررت بعد الله خيراً منه أبوه şeklinde kullandıklarını belirtmiş ve bu lügatin çok çirkin olduğunu söylemiştir.⁶⁷² Aslında Sibeveyhi, burada direkt سَوَاءً kıraatini eleştirmemiştir. Ancak söylediği sözlerden dolayı olarak bu kıraati de eleştirdiği anlaşılmaktadır.

b) كِرَااتِي يَا صَالِحِيَّتِنَا

Sibeveyhi, “Bazıları Ebu Amr’ın ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا “Ey Salih! Sen eğer (dediğin gibi) peygamberlerden isen, haydi bizi tehdit ettiğin azabı getir.”⁶⁷³ ayetini يا صَالِحِيَّتِنَا şeklinde okuduğunu, ائْتِنَا fiilindeki hemzeyi ya harfine kalbedip öncesi ötre olmasına rağmen elife çevirmediğini iddia etmektedirler.” dedikten sonra bunun zayıf bir kullanım olduğunu belirtmiştir. Zira Arapların يا غلامُ يُجِلُّ ya ifadesini يا غلامُ مُجِلٌّ şeklinde kullandıklarını belirtmiştir.⁶⁷⁴ Sibeveyhi’nin ifade ettiğine göre صَالِحِيَّتِنَا ifadesinin bu şekilde değil de صَالِحُوَّتِنَا şeklinde kullanılması gerekmektedir. Ancak burada Ebu Amr’ın direkt hata yaptığını belirtmemiş bazılarının bunu iddia ettiğini söylemiştir. Bu husus bile onun konu hakkındaki hassasiyetini göstermektedir.

c) كِرَااتِي تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ

Sibeveyhi, bazılarının اَحْسَنُ الَّذِي عَلَى كِرَاَاتِي şeklinde merfu okuduklarını belirttikten sonra, “Bil ki senin هذا مِنْ مَنْطِقِي demen kabih olur.” demiştir.⁶⁷⁵ O, burada الَّذِي veya مَنْ gibi mevsullerden sonra merfu ismin gelmesine karşı çıkmıştır. Özellikle bu yanlış kullanıma “Bazılarının bu ayeti merfu okuması gibi” diyerek dolaylı olarak ayetteki merfu okunuşu da eleştirmiş olmaktadır.

Ahmet Mekki Ensari, Sibeveyhi’nin *el-Kitab*’ında bu üç kıraati eleştirdiğini tespit etmiştir. Ancak bu yerlerde Sibeveyhi kıraatleri sarahaten eleştirmek yerine benzer bir örneği eleştirerek dolaylı bir yol izlemiştir. Bundan dolayı Remzi Balebekki, Ahmet Mekki’nin bu açıklamalarına karşı çıkmış, aslında verilen örneklerde Sibeveyhi’nin eleştirilerini açık bir şekilde kıraatlere yöneltmediğini bi-

⁶⁷¹ Ezherî, *Kitabü Meani’l-Kıraat*, 2/377.

⁶⁷² Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/34.

⁶⁷³ Araf 7/77.

⁶⁷⁴ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/338.

⁶⁷⁵ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/108.

lakis Arap dilindeki kullanımlara yönelttiğini belirtmiştir. O, bu üç örneği ele alıp inceledikten sonra bu sonuca ulaşmıştır.⁶⁷⁶

5. Ferra'nın Kural Dışı Kıraatlara Yaklaşımı

Kûfe ekolünün öncü isimlerinden olan ve *Meani'l-Kur'an* eseriyle ayetlerdeki dil özelliklerinden hareketle Arapçanın sarf ve nahiv kurallarını tespit eden Ferra'nın bu konudaki yaklaşımı önem arz etmektedir. Onun kıraatler karşısındaki tutumunu; kabul ettiği kıraatler, iki kıraatten birini diğerine tercih ettiği kıraatler ve şaz gördüğünden ya da manasını fasit bulduğundan dolayı reddettiği kıraatler olmak üzere üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Burada üçüncü kategoriye giren ve kabul etmediği kıraatlere değinilecektir.

Ferra'nın şaz görüp kabul etmediği çok sayıda kıraat bulunmaktadır. Genelde bu kıraatleri “Bunu arzu etmem. Çünkü bu şazdır.” ifadesiyle reddetmiştir. Reddettiği kıraatlerden bazıları şunlardır:

a) هَلْ عَسَيْتُمْ Kıraati

Ferra, bazılarının *هَلْ عَسَيْتُمْ* *إِنْ تَوَلَّيْتُمْ* “Demek, yüz çevirdiğinizde yeryüzünde bozgunculuk çıkaracaksınız, öyle mi?”⁶⁷⁷ ayetinin *هَلْ عَسَيْتُمْ* şeklindeki kıraati için “Bunu arzu etmem. Çünkü bu şazdır. Zira doğru olan lügat *عَسَيْتُمْ* şeklindedir.” diyerek reddetmiştir.⁶⁷⁸

b) كَلِمَةً رَبِّهِ ve يَوْمَئِذٍ Kıraatleri

Ferra, Hamza ve A'meş'in *كَلِمَةً* ve *يَوْمَئِذٍ* gibi ayetlerdeki *و* zamirini hem vasıl hem de vakıf hâlinde sakın okumalarını şaz olarak değerlendirmiştir.⁶⁷⁹

c) بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا Kıraati

Ferra, *هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا* “İşte ödediğimiz bedeller de bize geri verilmiş.”⁶⁸⁰ ayetindeki *رُدَّتْ* fiilinin *رُدَّتْ* şeklinde okunduğu kıraati şaz görmüş ve Kur'an'da böylesi kullanımları arzu etmediğini belirtmiştir.⁶⁸¹

d) لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا إِمْرًا Kıraati

Ferra, *لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا إِمْرًا* “Doğrusu, şaşılacak bir iş yaptın.”⁶⁸² ayetindeki *إِمْرًا* kelimesinin *إِمْرًا* şeklindeki okunuşunun şaz olduğunu ve kurraların bu okuyuşu reddettiklerini belirtmiştir.⁶⁸³

⁶⁷⁶ Konuyla ilgili detaylı açıklama için bk. Mahmut Ahmet Nahle, *Usulü'n-Nahvi'l-Arabi*, 37/38.

⁶⁷⁷ Muhammet 47/22.

⁶⁷⁸ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 35.

⁶⁷⁹ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 49.

⁶⁸⁰ Yusuf 12/65.

⁶⁸¹ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 35.

⁶⁸² Kehf 18/71

⁶⁸³ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 87.

e) مَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ Kıraati

Ferra, Ebu Abdurrahman Sülemini'nin مَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ “Bize bir yorgunluk da dokunmadı.”⁶⁸⁴ ayetindeki لُغُوبٍ kelimesini لُغُوبٍ şeklindeki kıraatini şaz olarak değerlendirmiştir.⁶⁸⁵

Ferra örneklerdeki kıraatleri Arap dil yapısını dikkate alarak şaz olarak değerlendirmiştir. Bunun gibi şaz görüp kabul etmediği daha birçok kıraat mevcuttur. Ayrıca o, bazı kıraatleri sadece dil yapısına göre değil manayı baz alarak şaz kabul etmiştir. Örneğin, وَلَا يُسْأَلُ حِمِيمٌ حَمِيمًا “Dost dostun hâlini soramaz.”⁶⁸⁶ ayetinin وَلَا يُسْأَلُ حِمِيمٌ حَمِيمًا “Hiçbir dosttan dostu sorulmaz.” şeklindeki kıraati şaz olarak değerlendirmiş, sebep olarak ise “Ahirette hiçbir dosta dostun nerede diye sorulmayacak.” demiştir.⁶⁸⁷ Bu ve benzeri örnekler onun benimsediği dil kurallarına aykırı gördüğü kıraatler karşısındaki tavizsiz tutumunu göstermektedir.

6. İbni Cinni'nin Şaz Kıraatlere Yaklaşımı

İbni Cinni hem nahiv usulünü ilk defa tesis eden dilcilerden biri olması hem de *el-Muhteseb* adlı eseri ile şaz kıraatleri özellikle gramer ve irap yönünden incelemesi onu bu konuda görüşüne müracaat edilmesi gereken öncü kişilerden biri yapmaktadır.

İbni Cinni şaz kıraatlere karşı çok yapıcı bir tutum sergilemiştir. O, *el-Muhteseb*'de zamanının âlimleri tarafından yedi kıraatin dışında kaldığından şaz olarak değerlendirilen çoğu kıraatin fesahatte diğerlerine denk olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte şaz kıraatlerin Hz. Peygambere ait olabileceği ihtimaline dikkat çekmiş ve وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ “Peygamber size ne veriyse onu alın.”⁶⁸⁸ ayeti mucibince bu kıraatlerin de dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁸⁹

İbni Cinni'nin *el-Muhteseb*'i incelendiğinde onun şaz kıraatleri dört farklı kategoride değerlendirildiği görülmektedir.

a) Hem Kıyasa Hem İstimale Uygun Olan

İbni Cinni فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرْدَفِينَ “O da “Ben size art arda bin melekle yardım ediyorum” diye cevap vermişti.”⁶⁹⁰ ayetindeki مُرْدَفِينَ kelimesinin مُرْدَفِينَ olarak geldiği şaz rivayeti hem kıyasa hem istimale uygun görmüştür. Bu kullanımın kıyasa uygun olma nedeni ona göre مُرْدَفِينَ kelimesinin aslının مُرْدَفِينَ

⁶⁸⁴ Kaf 50/38

⁶⁸⁵ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 3/80.

⁶⁸⁶ Mearic 70/10.

⁶⁸⁷ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 3/184.

⁶⁸⁸ Haşr 59/7.

⁶⁸⁹ İbni Cinni, *el-Muhteseb*, 1/32-33.

⁶⁹⁰ Enfal 8/9.

olmasıyla ilgilidir. Evvela iftial babının ت'si د harfine dönüştürülmüş sonra fiilin د harfine idgam edilmiştir. Sonra sakın olan ر harfi iltikaisakineynden dolayı hareketlenmiş ve kelime مُرْدَفِين şekline dönüşmüştür. İstimale uygun olma nedeni ise Arap dilinde benzeri kullanımların olmasıdır. Örneğin, وَجَاءَ الْمُعَذَّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ ⁶⁹¹ “Bedevilerden mazeret ileri sürenler, kendilerine izin verilsin diye geldiler.” ayetindeki الْمُعَذَّرُونَ ifadesi de bunun örneğidir. Zira bu kelimenin aslı الْمُعْتَذِرُونَ şeklindedir. ⁶⁹²

b) Kıyasta Muttarid İstimalde Şaz

İbni Cinni, مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ “Rabbin seni terk etmedi.” ⁶⁹³ ayetindeki وَدَّع fiilinin وَدَّع şeklinde şeddesiz aktarıldığı şaz kıraati “kullanımı az” diye tanımlamıştır. Ayrıca Sibeveyhi’nin “Araplar وذر ve ودع gibi fiillerin muzarisi ile yetindiler.” sözünü aktarmıştır. ⁶⁹⁴ Aslında Arap dilinde muzarisi olan her fiilin mazisi de bulunmaktadır. Bu fiillerin mazi formatında kullanılmalarına kural bazında bir engel yokken Araplar tarafından tercih edilmemiştir. ⁶⁹⁵

c) İstimalde Muttarid Kıyasta Şaz

İbni Cinni, Abdullah bin Müslim bin Yesar’ın حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ “İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım.” ⁶⁹⁶ ayetindeki مَجْمَعَ kelimesinin مَجْمَعَ şeklindeki şaz kıraatini istimale uygun ama kurala aykırı olduğunu belirtmiştir. Zira o, üçüncü baptan (فَعَلَ يَفْعَلُ) gelen fiillerin مَفْعَل şeklinde ismizaman ve ismimikân yapılması gerektiğini ancak Arapların المشرق، المغرب، المنسك، المطلاع örneklerinde olduğu gibi bu kelimeleri مَفْعَل vezninden kullandıklarını belirtmiştir. Dolayısıyla İbni Yesar’ın مَجْمَعَ kıraati her ne kadar kurala uygun olsa da istimale aykırı düştüğünden şazdır. ⁶⁹⁷

d) Hem Kıyasta Hem İstimalde Şaz

İbni Cinni الْحَمْدُ لِلَّهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ayetindeki الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinin الْحَمْدُ لِلَّهِ ve الْحَمْدُ لِلَّهِ şeklindeki kıraatlerin hem kıyasa hem de istimale aykırı şaz kıraatler olduğunu belirtmiştir. O, الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinde ortaya çıkan bu farklı okunuşları aşırı kullanıma bağlamıştır. Zira bir ifadenin dilde ne kadar çok kullanılırsa o kadar çok değişikliğe uğrayacağını belirtmiş ve buna أَيْش، سا يسو، أَيْش gibi kullanımları örnek göstermiştir. ⁶⁹⁸

⁶⁹¹ Tevbe 9/90.

⁶⁹² İbni Cinni, *el-Muhtesab*, 1/273.

⁶⁹³ Duha 93/3.

⁶⁹⁴ İbni Cinni, *el-Muhtesab*, 2/432.

⁶⁹⁵ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/267.

⁶⁹⁶ Kehf 18/60.

⁶⁹⁷ İbni Cinni, *el-Muhtesab*, 2/30.

⁶⁹⁸ İbni Cinni, *el-Muhtesab*, 1/37.

İbni Cinni şaz kıraatleri bu kategoriler altında incelemekle birlikte onun her da-
im semai öncelediği bilinmektedir. Zira kendisi *el-Münsif* adlı eserinde şaz kulla-
nımları yine benzer bir şekilde kategorize ettikten sonra “Eğer istimal bir şeyi geti-
rirse orada kıyas terk edilir. Çünkü sema kıyası iptal eder” demiştir.⁶⁹⁹ Onun nahve
dair görüşleri incelendiği takdirde bu tutumunun yansımaları açıkça görülmekte-
dir. Örneğin elif, zayıf bir harf olduğundan harekeleneceği zaman hemzeye dönü-
şeceğini belirtmiş ve buna Eyyüp Sühtiyani’nin وَلَا الضَّالِّينَ şeklindeki şaz kıraatini
örnek göstermiştir.⁷⁰⁰ Aynı şekilde وِشَاح ve وِءَاءِ kelimelerinin إِشَاح ve إِءَاءِ şeklindeki
kural dışı kullanımlarını delillendirmek için Sait bin Cübeyr’in ثَمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ إِءَاءِ
ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِءَاءِ أَخِيهِ şeklindeki şaz kıraatini göstermiştir.⁷⁰¹ Bu ayetin aslı
“Sonra su kabını kardeşinin yükünden çıkardı.”⁷⁰² şeklindedir. Son olarak قُلْ هَلْ
عِنْدَ اللَّهِ size haber vereyim mi?” ayetindeki مَثُوبَةً kelimesinin kıyasa aykırı ve şaz olduğunu
belirtmiştir. Sebep olarak ise bu kelimenin aslının مَثُوبَةٌ olduğunu ilalden sonra مَثَابَةٌ
kelimesine dönüşmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira vav harfinin harekesi kendisin-
den önceki sakın ثُ harfine verilmiştir. Daha sonra vav harfinin öncesi fethalı ol-
duğundan elif’e dönüşmesi gerekmektedir. Ancak ayette vav, elif’e dönüşmemiş
bunun yerine ث harfinin fethası ötreye dönüşmüştür. İbni Cinni مَثُوبَةً kelimesinin
aslının مَثُوبَةٌ olduğunu Hasan-ı Basri’nin مَثُوبَةً şeklindeki kıraatine dayandırmıştır.⁷⁰³

Bütün bu örnekler İbni Cinni’nin şaz olarak değerlendirilen kıraatleri dil ku-
rallarını delillendirmede aktif bir şekilde kullandığını göstermektedir. Bu tutu-
munun hem kıraatlere yüklediği kutsiyet hem de semaa verdiği değer sonu-
cunda geliştiği açıktır. Böylelikle o, şaz olan kıraatleri birçok konuda dil kuralla-
rına delil olarak kullanmıştır.

7. Kemalettin Enbari’nin Şaz Kıraatlere Yaklaşımı

Şaz kıraatler konusunda Kemalettin Enbari’nin yaklaşımı son derece önemli-
dir. Zira kendisi nahiv usulünü sistematize ettiği *el-İğrab fî Cedeli’l-İrab*, Basra ve
Kûfe dilcileri arasında tartışma konusu olan meseleleri son derece tafsilatlı bir
şekilde ele aldığı *el-İnsaf fî Mesaili’l-Hilaf* eserleriyle Arap gramerine ve ekoller
arasındaki görüş ayrılıklarına son derece vakıf olduğu görülmektedir. Özellikle *el-*

⁶⁹⁹ İbni Cinni, *el-Münsif* (Daru İhyai’t-Türasi’l-Kadim, 1954), 279.

⁷⁰⁰ İbni Cinni, *Sırru Sinaati’l-İrab*, 2/359.

⁷⁰¹ İbni Cinni, *el-Münsif*, 1/114.

⁷⁰² Yusuf 12/76.

⁷⁰³ İbni Cinni, *el-Muhtesab*, 1/213.

İnsaf adlı eserinde Kûfe ekolünün şaz kıraatlerden getirdiği çok sayıda delili aktarması da bu birikimine örnektir.⁷⁰⁴

Enbari, nahiv delillerini nakil, kıyas ve istishab olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Nakli; “Yaygın olan, sahih bir nakil ile gelen, fasih Arapça ifadelerdir.” kıyası; “Aynı manada olduğu takdirde gayrimenkulü menkule hamletmektir.” istishabı; “Aslın ne olduğuna dair başka bir delil yoksa bir kelimeyi olduğu hâl üzerine bırakmaktır.” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁰⁵ Ona göre bir naklin delil sayılabilmesi için hem fasih olması hem sahih bir nakille gelmesi hem de yaygın olması gerekmektedir. Bu şartları taşımayan bir kıraati de genelde zayıf veya şaz olarak değerlendirmiştir. Örneğin, *“Dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder.”*⁷⁰⁶ ayetindeki *يَغْفِرُ* fiilinin nasbolarak geldiği kıraati kurala göre zayıf bir kıraat olarak değerlendirmiştir. Sebep olarak ise şart ve ceza ifadelerinden sonra gelen fa harfinden sonra fiili muzarının nasbolmasını kurala aykırı görmesidir.⁷⁰⁷ Zira ayette *يَغْفِرُ* ifadesinden önce *وَأَنْ تُبَدُّوا ... يُحَاسِبُكُمْ بِهِ* şeklindeki şart ceza cümlesi geçmiştir. Muhtemelen onu bu görüşe iten *يَغْفِرُ* fiilinin mansup olduğu kıraati fasih olarak görmemesidir. Zira bir kullanımın fasih sayılabilmesi için gereken şartlardan biri de Arap dil kurallarına uygun olmasıdır.

الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinin *الْحَمْدُ لِلَّهِ* ve *الْحَمْدُ لِلَّهِ* şeklindeki kıraatlerde *د* harfinin kendisinden sonra gelen harfin harekesine uyduğunu ancak bunun hem kurala hem de istimale aykırı bir kullanım olduğunu ve onlara kıyas yapılamayacağını belirtmektedir.⁷⁰⁸

وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا “İnsanlarla güzel güzel konuşun...”⁷⁰⁹ ayetindeki *حُسْنًا* kelimesinin *حُسْنًا* şeklinde imale ile okunduğu şaz kıraati zayıf olarak değerlendirmiştir. Sebep olarak ise *أَحْسَنُ-حُسْنَى* ismitafdillerinin ya elif-lam ile ya da muzaf olarak kullanılması gerektiğini ifade etmiştir.⁷¹⁰

فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ “Ona sadece “ol” der, o da hemen oluverir.”⁷¹¹ ayetinde *فَيَكُونُ* fiilinin mansup kullanıldığı kıraati zayıf olarak değerlendirmiştir. Sebep

⁷⁰⁴ Hulusi Kılıç, “Enbari, Kemalettin”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/172-173.

⁷⁰⁵ Kemalettin Enbari, *el-İğrab fî Cedeli'l-İrab (Lümau'l-Edille)*, thk. Sait Efgani (Beyrut: Darü'l-Fikir, 1971), 45-46.

⁷⁰⁶ Bakara 2/284.

⁷⁰⁷ Kemalettin Enbari, *el-Beyan fî Garibi İrabi'l-Kur'an*, thk. Taha Abdülhamit Taha - Mustafa Sekka (İran/Kum: el-Heyetü'l-Misriyye el-Amme li'l-Küttâb, 2006), 186-187.

⁷⁰⁸ Enbari, *el-Beyan fî Garibi İrabi'l-Kur'an*, 1/33-34.

⁷⁰⁹ Bakara 2/83.

⁷¹⁰ Enbari, *el-Beyan fî Garibi İrabi'l-Kur'an*, 103.

⁷¹¹ Bakara 2/117.

olarak ise يَكُونُ fiilinin يَقُولُ üzerine atfedilerek merfu olması gerektiğini şayet mansup olacaksa كُنْ emrinin cevabı olacağını ancak bunun da zayıf kaldığını belirtmiştir. Çünkü ona göre ayetteki كُنْ emri, hakiki emir değildir. Zira hakiki emir olabilmesi için bu emrin bir muhataba yöneltilmesi gerekmektedir. Oysaki ayette muhataba yöneltilen bir emirden ziyade bir olguya değinilmiştir.⁷¹²

وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً “Onların, Kâbe’nin yanında duaları ıslık çalıp el çırpılmaktan ibarettir.”⁷¹³ ayetinin وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً “Onların sadece ıslık çalıp el çırpmaları Kâbe’nin yanındaki ibareleridir.” şeklinde kıraatin şaz olma nedenini nekre olan مُكَاءٌ ve تَصَدِيَةٌ kelimelerinin كَانَ’nin ismi, marife olan صَلَاتُهُمْ ifadesinin ise haber olmasına bağlamıştır. Oysaki kurala göre كَانَ’nin ismi marife, haberi nekre olmalıdır. Dolayısıyla ona göre bu kıraat kurala aykırı olduğu için şazdır.⁷¹⁴

Enbari’nin dil kurallarına aykırı olduğu için zayıf ve şaz olarak değerlendirdiği daha birçok örnek bulunmaktadır. Bütün bu örneklerden anlaşılan onun şaz kıraatlerden dil kurallarına aykırı gördüğü kullanımları kabul etmediğidir.

Sonuç olarak, Hz. Peygamberin yedi harfe ruhsat vermesi ile başlayan kıraat farklılıklarına müsamaha kontrolden çıkmış ve doğru-yanlış onlarca farklı kıraatin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu sorunlar birikim hâlinde problemlili okumalara neden olmuş ve çözüm kriterleri geliştirilmiştir. Bu çözümlerden en etkili olanlarından biri kıraat ilmidir. Kıraat ilminin gelişmesi ile lahn olgusu ve Mushafın metin yapısı gibi kavramlar da konuşulmaya başlanmıştır. Kıraatlerde sahih-sakim ayrımı yapılırken tercihler de yapılmıştır. Dil alanındaki çalışmaların hız kazanması, kıraatlerin dilsel bir olgu olup dilin kurallarına kaynaklık etmesi ve dilbilimcilerin de aynı zamanda kıraat âlimi olmaları gibi nedenler, kıraat ile ilgili kavramların dil alanında gelişmesine yol açmıştır.⁷¹⁵ Dil âlimlerinin tercih edilmeyen kıraatleri tanımladıkları ifadelerden biri de şaz kavramıdır. Onlar şaz olarak değerlendirilen kıraatleri kendi tutum ve karakterlerine göre ya eleştirmiş ya susmayı tercih etmiş ya da bunların Resulullah’a ait olduğu ihtimalini göz önünde bulundurarak savunmuş ve dil kurallarını bu kıraatlere uyarlamışlardır. Böylece kıraat ilmi ile Arap grameri iç içe geçen ve birbirlerini tamamlayan iki disiplin olmuştur.

⁷¹² Enbari, *el-Beyan fi Garibi İrabi'l-Kur'an*, 120.

⁷¹³ Enfal 8/35.

⁷¹⁴ Enbari, *el-Beyan fi Garibi İrabi'l-Kur'an*, 287.

⁷¹⁵ Dağ, “Kıraat İlminde Şaz Kavramı”, 66.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİLCİLERİN ŞAZZA YAKLAŞIMI

Şazzın dilde kural dışı kullanımları ifade etmek için tercih edilen genel bir isimlendirme olduğuna değinilmişti. Erken dönemlerden itibaren kullanılan bu tabir, ekolü fark etmeden neredeyse her dilcinin sözlerinde kendisine yer bulmuştur. Dilociler kendilerine göre kural dışı gördükleri bir kullanımı genelde şaz kavramıyla ifade etmişlerdir. Şaz, her ne kadar bütün dilociler tarafından ortak bir misyon ile kullanılmış olsa da şazza olan yaklaşımın aynı olduğu söylenemez. Zira hem şazzın tespitinde hem de şaz olan kullanıma kıyas yapılıp yapılmamasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu konudaki farklı yaklaşımları Basra ve Kûfe ekolü bağlamında değerlendirmekte fayda vardır.

1. Basra Ekolünün Şazza Yaklaşımı

Basralıların nahiv usulünde sema¹ önemli bir kaynaktır. Onlar nahve dair tespit ettikleri kuralların büyük bölümünü muttarid kabul ettikleri kullanımlara kıyas ederek tespit etmişlerdir. İbni Sellam Cumahi'nin bu konuda aktardığı şu ifadeler Basralı dilocilerin nakle ne denli önem verdiklerini göstermektedir.

Bir gün Yunus'a² "İbni Ebu İshak'tan³ nahve dair bir şey duydun mu?" diye sordum. Dedi ki; bir gün ona Araplardan السويق kelimesi yerine الصويق kelimisini tercih eden var mıdır? diye sordum. O da evet, Amr bin Temim bunu bu şekilde kullanırdı. Bunun ötesinde neyi bekleyebilirsin. Nahivdeki "muttarid olup kendilerine kıyas yapılanlar" babını iyice anla diye cevap verdi.⁴

Bu rivayet Basralıların nahiv kurallarını tespit etmedeki metotlarını bir nevi ortaya koymaktadır. Onların nezdinde kıyas ancak muttarid olan bir ifade üzerine kurgulanabilir.

Basralı dilocilerin semaa dayalı geliştirdikleri bu kıyas kültürü elbette belli şartlara bağlanmıştır. Bu şartların başında o kullanımın şaz ya da nadir olmaması gelmektedir. Örneğin Basralı dilci Ebu Amr bin Ala nahve dair ortaya koyduğu usul hakkında kendisine yöneltilen soruya verdiği şu cevap bu tutuma örnektir:

¹ Fasih bir kullanımın fesahatine güvenilen Araplardan güvenilir bir nakil ile duyulmasıdır.

² Yunus bin Habib, Basra dil mektebinin tanınmış âlimlerindedir.

³ İbni Ebu İshak, Basra dil mektebinin kurucularındandır.

⁴ İbni Sellam, *Tabakattü Fuhulî's-Şuara*, 1/15.

- İçin Arapça dediğin bu usul bütün Arap dilini kapsıyor mu?

- Hayır! Bütün Arap dilini kapsamıyor.

- Peki Arapların kullanımları birer delilken bu kullanımlardan tespit ettiğin kurala aykırı bir şeyle karşılaşırsan ne yaparsın?

- Ben yaygın olan kullanımlarla amel ederim. Şayet tespit ettiğim kurala aykırı bir kullanımla karşılaşsam onu bir lügat (lehçe) olarak isimlendiririm.”⁵

Onun bu konuda izlemiş olduğu yöntem, aslında Basralıların genel metodunu da göstermektedir. Zira Basralılar ortaya koydukları dil kurallarını yaygın kullanımlara göre oluşturmuşlardır. Bu yaygın kullanıma *muttarid*, yaygın kullanımın dışında kalana ise çoğunlukla *şaz* demişlerdir. Dolayısıyla *şaz*ı belirlemede bir kullanımın *muttarid* olup olmadığını tespit etmek büyük önem taşımaktadır.

1.1. Basralı Dilcilerin Şazı Tespiti

Şazı tespit etmede benimsenen *muttarid kullanıma aykırılık* prensibi beraberrinde birçok sıkıntıyı da getirmektedir. Çünkü birinin *muttarid* olarak gördüğü bir kullanımı başkası *şaz* olarak değerlendirebilmektedir. Bu da bazı kullanımların *şaz* olup olmadığını tespit ederken sübjektif görüşlerin ön plana çıkmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla Basralı dilcilerin, *şaz*ların tamamında hemfikir olduklarını söylemek oldukça güçtür. Bilakis klasik kaynaklarda bu türden ihtilaflara sıklıkla rastlamak mümkündür. Basralı dilcilerin ihtilaf ettikleri *şaz*lardan bazıları şunlardır:

1.1.1. يثرب، تغلب، يثرب، مشرق ve مغرب gibi Orta Harfi Kesreli Dört Harfli İsimlerin Nispet Yapılması

Bu kelimeler nispet yapıldığı zaman kimi Araplar tarafından يثرب تغلب تغلب يثرب gibi orta harf fethalı kullanılmaktadır. Sibeveyhi ve Halil bin Ahmet bu kullanımları *şaz* olarak değerlendirmekte ve bunları “olduğu gibi kullanılan ama kendilerine kıyas yapılamayan” kategorisine dâhil etmektedirler. Ancak Müberred, İbnü’s-Serrac, Rummani ve Ebu Ali Farisi bu kullanımların *muttarid* olduğunu ve bunlara kıyas yapılabileceğini savunmuşlardır. İki farklı grup arasında yaşanan tartışma bu kelimelerin *muttarid* kullanımlar olup olmadığı hususuyla doğrudan ilgilidir.⁶ Şöyle ki; Araplar ortası kesreli olan üç harfli isimleri nispet yaptıklarında نَمِرَ نَمِرِي - شَقَرَةَ شَقَرِي - يثرب يثرب gibi ortadaki harfi fethalı kullanırlar. Onları buna iten, peş peşe gelen kesrelerin telaffuzda yarattığı zorluğu önlemektir. Bundan

⁵ Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 39.

⁶ İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/444.

dolayı orta harfi fethalı okumayı tercih ederler. Dört harfli isimlerin ortasındaki harfin fethalanması ise bu kelimelere benzerlik sağlama amacıyla olabilir. Ancak dört harfli isimlerde kesreli olan iki harfin dışında iki harf daha vardır. Dolayısıyla bu kelimelerdeki telaffuz zorluğu üç harfli isimlerdeki gibi baskın değildir. Bundan dolayı Sibeveyhi ve hocası Halil bin Ahmet bu kelimelerin yapısında meydana gelen değişikliğin kıyasa aykırı olduğunu savunmuşlardır. Müberred, İbnü's-Serrac, Rummani ve Ebu Ali Farisi ise nispet yapılan isimlerde orta harfin fethaya dönüştürülmesini Arap dilinde yaygın ve muttarid bir kullanım olarak görmüşlerdir.⁷

1.1.2. Harficerlerin Zamire Bitişi

ك harficerleri zamire bitişirler. Bu harficerlerin zamire bitişmeleri hakkında Basralı dilciler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Basra ekolünde yaygın görüş harficerlerin zamire bitişmesinin şaz olması iken Müberred, Ahfeş ve diğerleri bu durumu caiz ve kıyasa uygun görmekte-dir.⁸

1.1.2.1. ك Harficerinin Zamire Bitişi

Basralı dilcilerin çoğu tarafından ك harficerinin zamire bitişmesi şaz olarak değerlendirilmiştir.⁹ Bu kullanımın şiirdeki örnekleri oldukça fazladır. Şu şiirde olduğu gibi:

وَلَا تَرَى بَعْلًا وَلَا حَلَالًا ... كَهُ وَلَا كَهْنًا إِلَّا حَاطِلًا

*Eşini başkasından sakınan erkek eşek gibi koca dişi eşek gibi de karı görmezsin.*¹⁰

Sibeveyhi ك harficerinin zamire bitişmesinin tamamen şiire özgü olduğunu belirtmiş ve bunu şiir zarureti kapsamında ele almıştır. O, muhtemelen bu kullanımın له - لهن gibi bir kullanıma benzetildiğini söylemiştir.¹¹ Basralı dilcilerden birçoğu da Sibeveyhi ile aynı düşüncede olup şiir dışında bu kullanımın doğru olmadığını savunmaktadırlar.¹² Ancak Müberred bu kullanımın kıyasa uygun olduğunu savunmuştur.¹³ Basra ekolünün öncü isimlerinden Ahfeş de aynı şekilde bazı fasih Araplardan “ما أنا كأنت ولا أنت كأنا” (ne ben senin gibiyim ne de sen benim gibisin) tarzında kullanımlar duyduğunu belirtmiştir.¹⁴ Basra ekolünün öncü-

⁷ İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/444.

⁸ Şatibi, *el-Makasidü's-Şafiye*, 3/583.

⁹ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 11/256.

¹⁰ Cevceri, *Şerhu Şüzuri'z-Zeheb*, 2/559.

¹¹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/384.

¹² Bağdadi, *Hizaneti'l-Edeb*, 10/197.

¹³ Şatibi, *el-Makasidü's-Şafiye*, 3/583.

¹⁴ Şatibi, *el-Makasidü's-Şafiye*, 3/582.

leri olan Ebu Amr bin Ala, Halil bin Ahmet ve Yunus bin Habib'den ders alan on dört kıraat imamından biri olan Yahya bin Mübarek de (ö. 202/817) şu şiirinde ك harficerini zamire bitişirmiştir:

فلولا المعافاة كُنا بهم... وَلَوْلَا الْبَلَاءُ لَكُنَّا

Eğer affetmemiz olmasaydı onlar gibi olurduk.

Eğer sınanmasaydılar bizim gibi olurlardı.¹⁵

Basralı dilliler genellikle şiir zarureti kapsamında gördükleri ك harficerinin zamire bitişmesini sadece gaip zamirleriyle sınırlandırmışlardır.¹⁶ Örneğin Sibeveyhi كى gibi mütekellim ya'sına bitişen ك zamirinin tamamen hatalı olduğunu belirtmiştir. Sebep olarak ise Arap dilinde mütekellim ya'sından önce fetha olan hiçbir harfin bulunmadığını belirtmiştir.¹⁷

ك harficerinin zamire bitişmesi konusu Basra ekolü nezdinde son derece karmaşık bir yapıdadır. Dillilerin görüşleri birbirlerinden o denli farklıdır ki konu içinden çıkılmaz hâle gelmiştir. Örneğin Sibeveyhi *el-Kitab*'da “Şayet şair mecbur kalsa ve ك zamirini kendine izafe edip كى ve كى şeklinde kullanırsa bu yanlış olur. Öteden beri Arapçada mütekellim ya'sından önce fethalı bir harf bulunmamaktadır.” demiştir.¹⁸ Ancak Ebu Hayyan *İrtişafü'd-Darab*'da “Sibeveyhi ve ashâbı وأنا كك kullanımı caiz görmektedirler.” demiştir.¹⁹ Bu tür çelişkili ifadeler konuyu daha da anlaşılmaz bir hâle getirmiştir. Kûfe ekolü bu konuda nispeten daha nettir. Onlar ك harficerinin zamire bitişmesini şaz olarak değerlendirmektedir.²⁰ Ebu Hayyan bu konudaki düşüncelerini şu sözleriyle anlatmıştır:

Bizim ashâbımızdan (Basra ekolü)²¹ kimilerinin كَ وَلَا كَهْنَ ifadesini delil olarak kullanmasına gelince, burada aslında delil sayılabilecek bir durum yoktur. Çünkü كَ ifadesinin aslında كهُ olma ihtimali yüksektir. و evvela sakın kılınmış sonra da hazfedilmiştir. Mütekellim ya'sına zarureten dolayı bitişince ك esreli olarak kullanılır. Ancak Sibeveyhi bu kullanımı caiz görmemiştir. أَنْتَ، إِيَّاكَ ve kardeşlerine dâhil olması ise son derece azdır. أَنْتَ'nin kardeşleri munfasıl merfu zamirlerdir. إِيَّاكَ'nin kardeşleri ise munfasıl mansup zamirlerdir. Ancak ك harfinin إِيَّاكَ ve kardeşlerine dâhil olması

¹⁵ Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 10/197.

¹⁶ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 2/68.

¹⁷ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/385.

¹⁸ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/385.

¹⁹ Endülüsi, *İrtişaf*, 4/1711.

²⁰ İbni Ufur, *Darairü's-Şiir*, 309; Endülüsi, *İrtişaf*, 4/1711.

²¹ Ebu Hayyan nahivde Basra mektebinin görüşlerini benimsemiş ve bu mektebin öncülerinden Sibeveyhi'nin güçlü bir savunucusu olmuştur. Hatta çağdaşı ve çok sevip takdir ettiği Takıyyüddin İbni Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Sibeveyhi'yi tenkit etmesi üzerine araları açılmıştı.

mecrur gaip zamirlerine dâhil olmasından daha azken أنت'nin kardeşlerine dâhil olması mecrur gaip zamirlerine dâhil olmasıyla aynı düzeydedir.²²

Zikredilen görüşlerden yola çıkarak şunu söylemek mümkündür. ك harficerinin zamire bitişmesi hangi düzeyde yaygınlık kazandığı kesin olarak belirlenememektedir. Bundan dolayı şaz ya da muttarid olduğu konusunda da ortak bir fikir oluşmamaktadır. Basralılar şazı tespit ederken ellerindeki en değerli veri bir kullanımın fasih Araplar nezdinde yaygın olarak kullanılıp kullanılmadığıdır. Şayet bu veride bir netlik oluşmazsa onun üzerine inşa edilen hükümde de bir netlik olmayacaktır. Dolayısıyla meydana gelen bu görüş farklılığı kaçınılmazdır.

1.1.2.2. رب Harficerinin Zamire Bitişmesi

Basralı dilciler رب harficerinin رَبُّهُ فَكَيِّ örneğinde olduğu gibi zamire bitişmesini şaz olarak değerlendirmişlerdir. Zira kabul edilmiş olan yaygın kural رب'nin açık isme bitişmesidir.²³ Ancak bu konuda da farklı fikirler olup Süyuti bu konuyu şöyle değerlendirmiştir:

İbni Malik رب harficerinin zamire bitişmesini bazen şaz bazen de nadir olarak değerlendirmiştir. Ebu Hayyan bu kullanımın şaz olduğunu ama bu şazlığın sema kaynaklı değil kıyas kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Oysaki doğru olan رب harficerinin zamire bitişmesi ne nadir ne de şazdır. Bilakis kullanımı hem çok hem de fasihtir. Dolayısıyla onun zamire bitişmesi tamamen caizdir.²⁴

1.1.2.3. حى Harficerinin Zamire Bitişmesi

حى harficerinin zamire bitişmesi de Basralılar tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir. Bu aynı zamanda Sibeveyhi'nin de benimsediği görüştür. Ancak bu konuda Müberred ve İbnü'l-Enbari farklı düşünmektedirler. Müberred yukarıda ifade edildiği gibi harficerlerin zamire bitişmesini kıyasa uygun görmektedir.²⁵ İbnü'l-Enbari de حى konusunda onunla hemfikirdir. Ona göre حتاك ifadesi kıyasa uygun bir ifadedir. Ancak İbni Malik, İbnü'l-Enbari'nin bu görüşüne şu eleştiriyi yöneltmiştir:

Zamire bitişen حى'nın harficer olduğunu söylemek yeterli değildir. Çünkü bu iddia Araplardan yapılan bir nakle dayanmalıdır. Ancak Araplar zamirle

²² Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 11/256-257.

²³ Şatıbi, *el-Makasidü's-Şafıye*, 3/580.

²⁴ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 2/436.

²⁵ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 11/247.

kullanımında tıpkı ك harfi yerine مثل kelimesini tercih etmeleri gibi حتى yerine إلى harfini tercih etmişlerdir. Bununla birlikte ك harfinin zamire dâhil olduğunu gösteren nadir de olsa rivayetler varken حتى ile ilgili böylesi bir rivayetten de söz edilemez.²⁶

İbnü'l-Enbarî'nin bu görüşü Kûfe ekolünün öncülerinden Ferra tarafından da dile getirilmiştir. Ancak Ferra bu konuda farklı bir tutum takınmıştır. “Örneğin ضربت القوم حتى إياك kullanımını caiz görmüş ama حتاك kullanımını şarta bağlayarak caiz görmüştür. Şartı ise şudur: Şayet buradaki حتى atıf harfi olarak kabul edilirse حتاك ifadesi doğru olur ancak eğer ك harfi حتى'dan sonra gelen mahzuf bir fiilin mefulü ise bu durumda fiilinden ayrılan zaminin munfasıl olarak yani إياك şeklinde kullanılması gerekir.” demiştir. Ferra'nın burada takındığı tavır her iki durumda da ك harfinin atıf harfi olarak kullanılmasıyla ilgilidir. Ancak harficer olan حتى'nın zamire bitiştiğini gösteren bir nakil yoktur.²⁷

Bununla birlikte kaynaklarda sahibinin tam olarak kim olduğu bilinmeyen şu şiir zikredilmektedir:

فَلَا وَاللَّهِ لَا يَلْقَاهُ نَاسٌ ... فَتَى حَتَّاكَ يَا بَنِي أَبِي زِيَادٍ

*Hayır. Allah'a yemin olsun insanlar seninle karşılaşınca kadar bir gençle karşılaşmamışlardı. Ey İbni Ebi Ziyad!*²⁸

Müberred bu şiiri harficer olan حتى'nın zamire bitişmesine delil olarak kullanmıştır. O, bu konuda Kûfeliler ile aynı görüşü taşımaktadır.²⁹ Bilindiği gibi harficer olan حتى bir şeyin sonuna ulaşma (intihâ'ül-gaye) ifade etmektedir. Bu yönüyle إلى harficeriyle yakın bir anlam taşımakta ve atıf harfi olan حتى'dan ayrılmaktadır. Harficer olan حتى'dan sonra sadece zahir isim gelmeli diyen Basralılar bu şiiri zaruret kapsamında değerlendirmişlerdir.³⁰ Abdülkadir Bağdadi bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır:³¹

Müberred bu şiiri حتى'nın zamire bitişmesine delil olarak kullanmıştır. Kimileri de bu şiirin şaz olduğunu söylemektedir. Bence en güzeli bu şiiri zarurattan saymaktır. Çünkü nesirde böyle bir kullanım yoktur. Ayrıca bu şiirdeki حتى'nın nasıl intiha ifade ettiğini de anlamış değilim. Zira şiirdeki لَا يَلْقَى أَنَاسٌ فَتَى ifadesi ya لَا يَلْقَاهُ'daki ۛ zamirinden bedel ya da hâldir. فَتَى

²⁶ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/152.

²⁷ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 2/235.

²⁸ İbni Usfur, *Dairiü'l-Şiir*, 309.

²⁹ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 2/424.

³⁰ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 11/247.

³¹ Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 9/475.

şeklinde gelen diğer rivayette de فَيَّ kelimesi لا يلقا fiilinin mefulüdür. Her iki durumda da حتى nasıl *intihā* ifade eder. Sonra Ebu Hayyan'ın *Şerhu't-Teshil*'ine baktım. O da aynı şekilde حتاك ifadesindeki intihāü'l-gaye anlamının nasıl olduğunu anlamadığını belirtmişti. Hatta حتاك ifadesiyle tam olarak neyin kastedildiğini de anlamadığını ve bu şiirin sonradan üretilmiş bir şiir olabileceğini söylemekteydi.

Benzer bir şiir de İbni Hişam tarafından aktarılmıştır.

أَتَتْ حَتَاكَ تَقْصِدُ كُلَّ فَجٍّ ... تُرَجِّي مِنْكَ أَنَّهَا لَا تَحْيَبُ

Bütün yolları aşarak sana kadar geldi.

Senin tarafından muhtaç bırakılmayacağını umarak.

İbni Hişam şiirdeki bu kullanımın da zarurettten kaynaklandığını belirtmiştir.³²

Basralıların burada şazza tespit ederken sergiledikleri tutumların farklılaştığını görmek mümkündür. Müberred bu şiirleri delil göstererek حتى'nın zamire bitişmesini caiz görürken diğer Basralılar bu şiirleri yeterli görmemişlerdir. Şiir her ne kadar Arap dil kurallarına kaynaklık etme konusunda büyük bir öneme sahip olsa da bazen nesirde de kendisini destekleyen bir kullanıma ihtiyaç duyar. Aksi hâlde sadece şiire özgü bir kullanım Basralıların en azından birçoğu tarafından şiir zarureti kapsamında değerlendirilecektir.

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Basralı dilcilerin şazza tespit etmesinde sema büyük önem taşımaktadır. Ancak semaa dayalı bilgilerin dil kurallarına kaynaklık teşkil edebilmesi için taşınması gereken şartlar spesifik olduğundan kişiler bazında farklılık gösterebilmektedir. Bunun neticesinde birinin delil olarak gösterdiği bir kullanımı bir başkası delil olarak kabul etmemektedir. Bu da şazza'nın birçok konuda ihtilafı bir meseleye dönüşmesine yol açmaktadır.

1.2. Basralı Dilcilerin Şazlara Kıyas Yapmaları

Kıyas sözlükte “ölçme, takdir ve eşitlik” gibi anlamlara gelmektedir. “فَاسَّ الشَّيْءُ يَقْيِسُهُ قَيْسًا وَقْيَاسًا” ifadesi “bir şeyi onun gibi yaptı, düzenledi” anlamındadır.³³ Terim olarak kıyas, “aralarındaki illet birliği ile ferî olanı asıl olana hamletmek”³⁴ şeklinde tanımlanmıştır. İbnü'l-Enbarî kıyası “Aynı manada oldukları takdirde nakledilmeyeni nakledilen üzerine hamletmektir.”³⁵ şeklinde tarif etmiştir. O, bu tanımla kıyasın misyonuna gönderme yapmaktadır. Zira dil âlimleri bilinenle hareketle bilinmeyeni kavrama işini formel hâlde getirerek dil kuralla-

³² Cemalettin İbni Hişam, *Muğni'l-Lebib an Küttibi'l-Earib*, thk. Abdüllatif Muhammet Hatip (Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekafe ve'l-Fünun ve'l-Adab, 1421), 166.

³³ İbni Manzur, *Lisani'l-Arab*, “kys” 6/187.

³⁴ Süyuti, *el-İktirah*, 244.

³⁵ Süyuti, *el-İktirah*, 175.

rını oluşturmuşlardır. Sonuçta nahiv kurallarının tespitinde sema ile birlikte ana rolü üstlenen kıyas o denli büyük bir öneme ulaşmıştır ki Kûfe ekolünün öncülerinden Kisai, nahvi “takip edilen kıyas/kurallar” şeklinde tanımlamıştır.³⁶

Kıyasta, asıl (makisün aleyh), fer (makis), illet (-i camia) ve hüküm olmak üzere dört unsur vardır. Asıl; kendisine kıyas edilen, fer; asıla kıyas edilen, hüküm; asıldan alınıp fere verilen kural, illet ise asıl ile ferin ortak noktasıdır. Örneğin naibifail, faile kıyas edilerek merfu kullanılmıştır. Bu durumda asıl; fail, fer; naibifail, hüküm; merfu olması, illet ise fiilin her ikisine de isnat edilmesidir.³⁷

Arap dilcilerin neredeyse tamamı dilde kıyası benimsememek ile nahiv ilmini kabul etmemeyi eşdeğer görmüştür. Kıyasın kabulü konusunda Basra ve Kûfe ekolleri arasında önemli bir farklılık olmasa da kıyasın hangi kullanımlara uygulanacağı konusunda farklılıklar bulunmaktadır. Bu konuda Basralılar kurallara daha bağlı kalmışlardır. Onlar fasih bedevilerden titizlikle seçtikleri kullanımlardan sadece yaygın (muttarid) olanı esas alırken nadir ve şaz kullanımlara itibar etmemişlerdir. Kûfeliler ise bu konuda aynı titizliği göstermeyip nadir ve şaz da olsa duydukları çoğu kullanıma kıyas yapmayı tercih etmişlerdir.³⁸

Kıyas konusunda Basralı dilcilerden öne çıkanların görüşleri şu şekildedir:

1.2.1. Sibeveyhi

Sibeveyhi şaz üzerine kıyas yapılamayacağını belirtmiştir. O, *el-Kitab*’da “Şaz ve münker olana kıyas yapman doğru olmaz”³⁹ sözleriyle bu konudaki tutumunu belirtmiştir. Ayrıca onun kıyas konusunda dikkat ettiği diğer bir husus da makisün aleyhin yaygın bir kullanım olması gerektiğidir. O, bazılarının الشُّكُور ifadesini الجُّحُود kelimesi gibi الشُّكُور olarak telaffuz ettiklerini belirttikten sonra “Bu gibi az kullanımlar nadirdir. Araplardan olduğu gibi hıfzedilir, ancak kendilerine kıyas yapılmaz. Fakat yaygın olan kullanıma kıyas yapılabilir.”⁴⁰ ifadesiyle nadir kullanımların kıyasa konu olamayacağını açık bir şekilde dile getirmiştir.

Sibeveyhi’nin bu konudaki düşüncesine rağmen kendisinin de bazen nadir ve şaz kullanımlar üzerine kıyas yaptığı görülmektedir. Taaccüp fiili olan مَأْمَلَحَه kelimesinin مَا أُمْلِحَ (ne kadar az tuzlu!) şeklinde tasgir yapılmasında olduğu gibi. O, bu konuda şu ifadeleri söylemiştir:

³⁶ İbnü’l-Kıfti, *İnbahü’r-Ruvat*, 2/267.

³⁷ Enbari, *Esrarü’l-Arabiyye*, 85.

³⁸ Zülfikar Tüccar, “Kıyas (Arap Dili)”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/538-539.

³⁹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/402.

⁴⁰ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/8.

Halil bin Ahmet'e Arapların مَا أُمِّلَحَ ifadesini sordum. Dedi ki dil kurallarına göre bu şekilde kullanılmamalıdır. Fiil ya da fiil diye isimlendirilen hiçbir şey tasgir yapılamaz. Sadece isimler tasgir yapılabilir. Zira sadece isimler büyüklük-küçüklük, azlık-çokluk gibi sıfatları taşıyabilir. Fiiller birçok hususta isimden farklı olduğundan isimle aynı hükmü taşıyamaz. Bana göre Araplar bu ifadeyi kullanırken onu fiil olarak değil de الملح gibi isim olarak düşünmektedirler. مَا أُمِّلَحَ derken sanki مَلَّح ifadesini kastetmektedirler. Bu tıpkı senin bir şeyi söyleyip başka bir şeyi kastetmen gibi. Bunun örnekleri dilde oldukça fazladır. Dolayısıyla fiili ve fiil diye isimlendirilenler tasgir edilemez ancak, مَا أَفْعَلْ kalıbından gelen bu ve benzeri kullanımlar müstesnadır.⁴¹

Ebu Hayyan'a göre Sibeveyhi'nin bu görüşünden, مَا أَظَرِفَه! (ne kadar az zarif!) ve مَا أَجِيمَلَه (ne kadar az güzel!) gibi ifadelerin şaz değil de kurallı kullanımlar olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.⁴² Bu noktada Sibeveyhi'nin hem dilin kurallarına aykırı hem de nadir bir kullanıma kıyas yaptığı görülmektedir. Zira Cevherî (ö. 400/1009) *Tacü'l-Lüga* adlı eserinde Arapların sadece iki fiili tasgir yaptıklarını bunların مَا أُمِّلَحَ ve مَا أَحْسِنَهُ fiilleri olduğunu belirtmiştir.⁴³ Ancak Sibeveyhi'nin akıl yürütüp tevil yapmak suretiyle bu kullanımları mantıksal bir çerçeveye oturtmaya çalıştığı da bir gerçektir. Ancak bu tutumu onun, şaz ve nadir olan bir kullanıma kıyas yaptığı sonucunu değiştirmemektedir.

Sibeveyhi, nadir olana kıyas yaptığını gösteren diğer bir örnek de شَنْوَة (kötülük, iğrençlik) kelimesinin nispeti olan شَنْئٌ üzerine kıyas yapmasıdır. O, فَرْقِي kelimesinin فَرْقِي عِدْوَة kelimesinin عِدْوِي olarak gelmesi gerektiğine شَنْئٌ kelimesine kıyas uygulayarak ulaşmıştır.⁴⁴ Müberred, Sibeveyhi'nin bu görüşüne karşı çıkmış ve شَنْئٌ vb. kelimelerin şaz olduğunu belirtmiştir. Ona göre فَعُولَة kelimesinin فَعُولِي şeklinde nispet yapılması gibi aslen vavi olan bir kelimenin nispet edildiğinde de vavi olması gerekir. Dolayısıyla عِدْوَة vb. kelimelerin عِدْوِي olarak nispet edilmelidir.⁴⁵ Sibeveyhi burada nadir olan bir kullanıma kıyas yaparak yeni bir yapıya ulaşmaktadır. Zira Süyuti, onun bu görüşünden yola çıkarak makisün aleyhde, şayet dil kurallarına aykırılık yoksa kesretin (çokluk-yaygınlık) şart olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla فَعُولَة vezninden gelen kelimelerin قَتُوبَة قَتْبِي، حَلُوبَة حَلْبِي، قَتُوبَة قَتْبِي şeklinde nispet yapılmasının sahih olduğu gibi فَعْلِي şeklinde nispet yapılmasının sahih olduğu örneklerinde olduğu gibi فَعْلِي şeklinde nispet yapılmasının sahih olduğu

⁴¹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/478.

⁴² Endülüsî, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 10/208.

⁴³ Cevherî, *es-Sihah*, "mlh", 1/407.

⁴⁴ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/345.

⁴⁵ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şa'fiye*, 4/1946.

ğunu savunmaktadır.⁴⁶ Ancak bu noktada فعولة vezninden gelen bir kelimenin فعيلة vezninden geliyormuşçasına nispet yapılması dil kurallarıyla nasıl bağdaşabilir? sorusu akla gelmektedir. Süyuti, İbni Cinni'den alıntı yaparak bu durumun üç açıdan caiz olduğunu belirtmiştir. Zira hem فعولة hem de فعيلة vezinleri üç harflidir. Her ikisinin de orta harfi *lin harf*idir.⁴⁷ Her ikisi de ta-i merbuta ile bitmektedir. Dolayısıyla فعولة kalıbından gelen bir kelimenin فعيلة kalıbına aktarılmasında dilsel açıdan sorun bulunmamaktadır. Süyuti ayrıca benzer bir durumun فعول kalıbı ile فعيل kalıbı arasında da yaşandığını belirtmektedir. Zira أثوم kelimesinin أثم رحوم, رحيم ve مشو kelimesinin مشي olarak kullanılması bu duruma örnektir.⁴⁸

İbni Cinni de az olana kıyas yapmanın caiz olabileceğini belirtmiştir. O, فعولة ile فعيلة kalıpları arasında yukarıda belirtilen üç ortak noktadaki benzerlikten ötürü فعولة kalıbından gelen bir kelimenin فعيلة kalıbına aktarılabilceğini belirtmiştir. Ayrıca bu konudaki tek örnek olan شئ kelimesine de kıyas yapılabileceğini belirtmiştir.⁴⁹ Bu düşünceden yola çıkarak söylenilebilir ki; Sibeveyhi her ne kadar nadir de olsa şaz olmayan bir kullanıma kıyas yapmıştır. Ancak yukarıda belirtildiği gibi Müberred onun kıyas yaptığı شئ ifadesinin şaz olduğunu belirtmiş, sebep olarak ise, aslen vavi olan bir kelimeyi nispet yapıldığında yai bir kelimeye dönüştürmenin dil kurallarına aykırı olmasını göstermiştir. Bunun yanı sıra شئ ifadesinin bu konuda aktarılan tek kullanım oluşu Sibeveyhi'nin, nadirin üzerine kıyas yapılamayacağı görüşüne de aykırılık teşkil etmektedir. Tabi burada da kimi tevillerin ve açıklamaların yapıldığını görmek mümkündür. Örneğin; شئ kullanımı için her ne kadar tek duyulan kullanım olsa da aksi olmadığı için kıyasta kullanılabileceği ya da bu konudaki tek rivayet olduğu için kabul edilebileceği tarzında açıklamalar mevcuttur.⁵⁰

Bunun dışında Sibeveyhi'nin bazen de tek bir kişiye veya iki kişiye dayandığı bir kullanıma kıyas uyguladığı da görülmektedir. Örneğin “Bu bapta refin caiz olma nedenlerinden biri benim fasih iki Arap'tan duyduğum bu kullanımdır” der.⁵¹ O, her ne kadar belirtmemiş olsa da benimsediği tutumdan, nadir olan kullanımın dil kurallarına aykırı değilse kabul edilebileceği anlaşıl-

⁴⁶ Süyuti, *el-İktirah*, 84.

⁴⁷ Sakin vav ve ya'dan önceki harf fethalı olursa bu durumda vav ve ya harflerine lin harfi denir.

⁴⁸ Süyuti, *el-İktirah*, 84.

⁴⁹ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/116.

⁵⁰ Şatibi, *el-Makasidü's-Şa'fiye*, 8/272.

⁵¹ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/28.

maktadır. Bu konuda aslında nahvin birçok meselesinde olduğu gibi bazı istisna ve teviller bulunmaktadır.

Sibeveyhi'nin şaz konusunda sergilediği bu tutum Basralı dilcilerin birçoğu tarafından da benimsenmiştir. Örneğin; İbnü's-Serrac bu konuda şu ifadeleri sarf etmiştir:

Bil ki; bazen bir kullanım babında şaz olabilir. Bu durumda anlaman gerekir ki, şayet bir bapta muttarid bir uygulama varsa şaz olan bir rivayet bu kullanıma zarar veremez. Aynı zamanda o şazın sahip olduğu kullanım benzerlerine de uygulanamaz. Bu durum sadece Arap gramerinde değil birçok ilimde de mevcuttur. Şaz uygulamalar muttarid olan kıyasa aykırı bir kullanım oluştursaydı o hâlde bugüne kadar tesis edilen ilimlerden geriye pek bir şey kalmazdı.⁵²

İbnü's-Serrac'ın burada özellikle vurgulamak istediği husus şazların her konuda ve her ilimde olabileceğidir. Şayet şaz kullanımlar dikkate alınırsa o zaman ilim için tesis edilen hiçbir kuralın ehemmiyeti kalmaz. Örneğin; Arap dilinde müpteda merfu olarak kullanılır. Bundan yola çıkarak dil âlimleri müptedanın merfu olması gerektiğini belirtmişlerdir. Şayet şaz olan bir uygulamada müptedanın mansup olarak kullanıldığı görülse ve buna kıyas yaparak müptedanın mansup olarak da kullanılabileceği iddia edilse o takdirde müptedayla ilgili konulan kuralın hiçbir anlamı kalmayacaktır. Zaten dilde neredeyse her konuda ortaya konulmuş kurala aykırı şaz uygulamalar vardır. Eğer bu uygulamalar dikkate alınsa dildeki kuralların hiçbir anlamı kalmayacak ve dil sistematik bir yapıdan uzaklaşıp tamamen kaotik bir yapıya bürünecektir. İbnü's-Serrac'ın bu düşüncesine yakın diğer bir düşünce de Zeccaci tarafından dile getirilmiştir. O, konu hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

Şayet biri muzafileyhin fiil olabileceğine dair bir örnek getirirse ona cevaben şöyle deriz. Bir uygulama babında muttarid, kıyasta doğru ve akla yatkınsa karşısına çıkan nadir bir şaz ona zarar veremez. Bu şaz, babındaki asıl olan ve ittifak edilen kullanımı iptal edemez. Bu durum bütün ilimlerde hatta şeri ve dinî ilimlerde de mevcuttur. Dolayısıyla muzafileyhin fiil olabileceğine dair ileri sürülen delil, konu hakkında asıl kabul edilen kuralı iptal edemez.⁵³

Cürcani de İbnü's-Serrac ile benzer ifadeleri kullanarak bu konuda Sibeveyhi'nin düşüncesini kabul etmektedir. Dolayısıyla şaz olan kullanımlara kıyas yapılması dil kurallarına aykırı kullanımların önünü açacağından bu durumun Basralı dilciler tarafından kısıtlandığı veya tamamen reddedildiği söylenebilir.

⁵² İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 1/56.

⁵³ Zeccaci, *el-İzah fi İleli'n-Nahv*, 113.

1.2.2. Müberred

Müberred nahve dair düşüncelerini sahih olan sema ile muttarid olan kıyas üzerine kurgulamıştır. O, “Sahih sema ile muttarid kıyasa şaz rivayetler çelişki oluşturmaz.”⁵⁴ sözüyle bu konudaki fikrini özetlemiştir. Sahih sema ile kastedilen sözüne güvenilir fasih Araplardan güvenilir yollarla ulaştırılan kullanımlar, muttarid kıyas ile kastedilen bu türden kullanımlara uygulanan ve dil kurallarına aykırılık taşımayan kıyastır.

Müberred, dil kurallarının belirlenmesinde kıyasa büyük önem vermekle birlikte onu hiçbir zaman semain önüne geçirmezdi. Gerek sema gerekse kıyasta yaygın kullanımı esas alır, ona aykırı olan ve nahiv kaidelerine uymayan şaz kullanımlar üzerine kıyas yapmazdı.⁵⁵ Semaa büyük önem vermekle birlikte onun yaygın bir kullanım olması gerektiğini de ayrıca belirtmekteydi. Örneğin; Sibeveyhi'nin delil olarak kullandığı شئى ifadesini sırf bu konuda tek rivayet olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Dolayısıyla Müberred'in nahiv kurallarında benimsediği bu tutumdan şaz kullanımlar üzerine kıyas yapma hususunda son derece temkinli davrandığı anlaşılmaktadır.

1.2.3. Ahfeş el-Evsat

Basralı dilciler arasında şaz kullanımlara kıyas yapma konusunda oldukça mütesahil olan dilcilerden biri Ahfeş el-Evsat'tır. O, Basra ekolünden olmasına rağmen şaz kıraatleri kullanma ve nadir olana kıyas yapma gibi konularda Kûfe ekolüne paralel bir yol izlemiştir.⁵⁶ O, bu tutumuyla Basra ekolünün kıyasın sadece yaygın ifadeler üzerine yapılabileceği kanısından sıyrılmaktadır. Örneğin Arapların هراوة (büyük sopa) kelimesinin çoğulunu هراوى olarak kullanmalarını kıyasa uygun görmüş ve benzer kalıpların hepsini bu kullanıma kıyas etmiştir. مطية kelimesinin هداوى şeklinde çoğul yapılması bu duruma örnektir. O, bu konuda Basra ekolünden tamamen farklı düşünmektedir. Ebu Hayyan, Ahfeş'in buradaki kıyasının hatalı olduğunu ve هراوى'nın bu konudaki tek rivayet olduğunu dolayısıyla ona kıyas yapılamayacağını belirtmiştir.⁵⁷ Sonuçta Ahfeş'in hem kıyas bakımından hem de sema bakımından şaz bir kullanıma kıyas yaptığı görülmektedir.⁵⁸

Ahfeş'in cumhura muhalefet ettiği diğer bir konu konu elif-lam'ın muzari fiile dâhil olmasıdır. Cumhur böyle bir kullanımı hem kıyas hem de sema açısından

⁵⁴ Müberred, *el-Kâmil fi'l-Edeb*, 1/33.

⁵⁵ İsmail Durmuş, “Müberred”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/430-433.

⁵⁶ Selahattin Zebilavi, *Mea'n-Nühat ve ma Gasu aleyhi min Dekai'î'l-Lüga ve Esrariha* (Menşurati İttihadi'l-Küttabi'l-Arab, 1992), 67.

⁵⁷ Endülüsi, *İrtişaf*, 1/263.

⁵⁸ Atıyye Abdullah, *eş-Şaz fi'n-Nahv ve's-Sarf*, 97.

şaz olarak değerlendirmekte⁵⁹ iken Ahfeş ise şu şiire kıyas yaparak bunun mümkün olabileceği görüşündedir:

يقول الحنّاء، وأبغض العُجم ناطقًا ... إلى ربّنا صوتُ الحمار الّـيُجَدِّعُ
ويستخرج الّـبرْبُوعَ من نَافِقَائِهِ ... ومن جُحْرِهِ بالشَّيْحَةِ الّـيَتَقَصِّعُ

*Ne çirkin ses çıkarır. Allah'ım! Ses çıkaran hayvanlar arasında en kötüsü kulağı kesilen eşektir. Saklandığı yerden tavşanı bile çıkarır. Kazıp yuva edindiği delikten de.*⁶⁰

Ahfeş'in şaz kullanımlara kıyas yapma suretiyle cumhurdan farklı düşündüğü çok sayıda görüşü bulunmaktadır.⁶¹ Bu görüşlerinden biri de umumi olumsuzluk bildiren la'nın ismine başka bir isim atfedildiğinde o isimde ref ve nasp şeklinde iki irabın caiz olduğu görüşüdür. Örnek; امرأة-امراة. Refin caiz olma nedeni; امرأة kelimesinin لا'nın mahalline atfedilmesidir. Zira لا ismi ve haberiyle birlikte cümle olup konumu ibtidaıyyedir. Dolayısıyla mahallen merfudur. Nasbolma nedeni ise; لا'nın isminin mahalline atfedilmesidir. Zira لا'nın ismi mahallen mansuptur. Ancak cumhur ulema atfedilen ikinci ismin fetha üzerine mebni olamayacağı konusunda hemfikirdir. Bununla ilgili bazı nedenler ileri sürülmüştür. Bu nedenlerin başında لا'nın zayıf bir amil olması ve tekrar etmeden ikinci isimde amel edemeyeceği gelmektedir. Şayet امرأة لا رجل ولا امرأة şeklinde kullanılsaydı لا tekrar ettiğinden ikinci isim üzerinde de amel edebilecekti. Ancak Ahfeş bu konuda cumhurdan ayrılmaktadır. O, bir Arap'tan duyduğu لا رجل وامراة ifadesine kıyas yaparak لا'nın tekrar etmemesine rağmen atfedilen ikinci ismin fetha üzerine mebni olduğunu savunmuştur.⁶²

Ahfeş'in burada bir Araba dayandırdığı kullanımı baz alarak cumhurdan ayrıştığı görülmektedir. Yine kimi Arapların gayrimunsarifin tamamını munsarif olarak kullandıklarını belirtmiş ve kıyas yapmak suretiyle bu durumun caiz olduğunu belirtmiştir.⁶³ Dolayısıyla bu ve benzeri görüşleri onun şaz da olsa semai kıyasa tercih ettiğini göstermektedir.

1.2.4. Mazini

Mazini nahivde Basra ekolünün görüşlerini benimseyip o görüşlere çoğunlukla bağlı olan bir dilcidir. Mezhebine olan bağlılığı şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: “Bağdat’a girdiğimde bana nahve dair birçok mesele soruldu. Bu meselelere

⁵⁹ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 1/57.

⁶⁰ İbni Hişam, *Muğni'l-Lebib*, 72.

⁶¹ Ahmet İbrahim, *Min Mesaili'l-Hilaf Beyne Sibeveyhi ve'l-Ahfeş* (Mısır: Darü't-Tıbaati'l-Muhammediyye, 1988), 93.

⁶² İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 2/19-20.

⁶³ Handud, *ez-Zarurati'ş-Şiiriyye*, 481.

mezhebimin (Basra) görüşlerine göre cevaplar verdim. Onlar da kendi mezheplerine (Kûfe) göre benimle münakaşa ettiler.”⁶⁴ Onun mezhebine bu denli bağlı olmasına rağmen bazı konularda mezhebinin cumhuruna muhalefet ettiği görülmektedir. Bu konulardan biri de nadir ve şaz kullanımlara kıyası caiz görmesidir. Örneğin; kelimenin başında kesreli gelen و harfi kimi Araplar tarafından şaz olarak hemzeye dönüştürülebilmektedir. إِشَاح, وَشَاح ve إِسَادَة, وَشَاح kelimelerinin إِشَاح, إِسَادَة ve إِفَادَة kelimelerine dönüşmesi buna örnektir. Cumhur ulemaya göre bu kullanımlar muttarid değilken Mazini bu kullanımları muttarid ve kıyasa uygun görmektedir.⁶⁵ Bu durumda Mazini mezhebine muhalefet ederek kıyasa aykırı ve nadir bir kullanıma kıyası caiz görmüştür. Bununla birlikte Mazini’nin aslında kıyasa büyük önem verdiği hatta kıyasa aykırı bir kullanımı Kur’an da bile olsa reddettiği iddia edilmiştir.⁶⁶ Ancak mütekaddim dilcilerin nahivdeki tutumlarından bahsedildiği zaman kesin bir yargı oluşturmak zordur. Nitekim onların birçok konuda kendi eğilimlerinin dışında bir görüş belirledikleri ve kendileri hakkında oluşan kanaatlerin ötesine çıktıkları da müşahade edilmektedir.

1.2.5. Cermi

Basra dil mektebinin önde gelen dilcilerinden olan Cermi hocası Ahfeş gibi şazza yaklaşım konusunda mezhebinden ayrışmaktadır. Onun cumhurun görüşüne muhalif olan kimi şaz uygulamalara kıyas yaptığı görülmektedir. Örneğin مَا خلا ve مَا عدا ifadelerinden sonra gelen ismin mecrur olduğu konusundaki görüşünü bazı Araplardan bu kullanımı duymasıyla temellendirmiştir.⁶⁷ O, bu konuda Kisai ile hemfikirdir. Ancak cumhur bu görüşe karşı çıkmış ve bazı Arapların مَا خلا ve مَا عدا ifadelerinden sonra ismi mecrur kılmalarını şaz olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁸

Cermi’nin bu görüşünün altında مَا خلا ve مَا عدا ifadelerindeki مَا’nın zait olduğu fikri yatmaktadır. Bu durumda مَا خلا ve مَا عدا ifadeleri harficer olmakta ve cer etmektedir. Cumhur ise buradaki مَا’nın mastariye olduğu düşüncesindedir. Zira Arap dilinde zait olan مَا, harficerden önce değil de sonra gelmelidir. Şu ayetlerde olduğu gibi: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ “Sen onlara sırf Allah’ın lütfo ettiği merhamet saye-

⁶⁴ İbni Hişam, *Muğni’l-Lebib*, 125.

⁶⁵ Ebü’l-Fida, *el-Künnaş*, 2/223; Üşmuni, *Menhecü’s-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 4/97.

⁶⁶ Erol Ayyıldız, “Mazini”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/209-210.

⁶⁷ İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 2/237.

⁶⁸ İbni Hişam, *Şerhu Şiizuri’z-Zeheb*, 340.

*sinde yumuşak davrandın.*⁶⁹ , قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ , “(Allah) dedi ki: Az bir süre sonra pişman olacaklar.”⁷⁰ Ayetlerde zait olan مَا, harficer olan بِ ve عَنْ edatından sonra gelmiştir. مَا mastariye olduğunda harflere bitişemeyeceğinden kendisinden sonra harficer gelemez. Bunun yerine fiil gelmelidir. Bu durumda خَلَا ve عَدَا ifadeleri birer fiildir. Kendilerinden sonra gelen isim ise meful olarak mansuptur.⁷¹ Şu şiirde olduğu gibi:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ ... وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ
Aman ha aman! Allah'ın dışındaki her şey batıldır.
Her nimet de kesinlikle yok olacaktır.⁷²

Cermi'nin zikri geçen delilleri yok sayması ve mezhebinin genel kanaatinden farklı bir tutum sergilemesi semaa biçtiği değerin bir göstergesidir. Bununla birlikte akıllara şu soru gelmektedir: Arapların مَا خَلَا ve مَا عَدَا'dan sonra gelen isimleri mansup olarak kullandıkları çok sayıda rivayet vardır. Bu durumda Cermi'nin bu rivayetleri tercih etmemesine neden olan husus nedir? Açıkçası bu konuda doyurucu bir bilgiye ulaşmak oldukça güçtür. Zira klasik kaynaklar çoğu zaman bu konudaki tercihleri vermekle yetinmekte ve tafsilata girmemektedir. Cermi ya da bir başkasını bu duruma iten semaa dair elde ettikleri verileri kuvvet bakımından farklı kategorize etmeleriyle ilgili olabilir. Ancak bu konuda da belirli bir metot zikredilmediğinden kesin bir şey söylemek güçtür.

2. Kûfe Ekolünün Şazza Yaklaşımı

Kûfe ekolünü Basra ekolünden kesin bir şekilde ayıran özelliklerinden biri onların semaa oldukça önem vermeleridir. Zira onlar şaz, münker veya nadir kullanımları ayırt etmeden semaa dair aktarılan her türlü veriyi dikkate alırlar ve bu bilgilerin bedevi ya da hadari kaynaklı olması noktasında bir ayırım gözetmemişlerdir. Bilindiği gibi Basra ekolü bu konuda oldukça temkinlidir. Onlar, şehirde yaşayan Arapların sözlerini dikkate almamakla birlikte bedevilerden de diğer milletlere komşu olanların sözlerine itimat etmemişlerdir. Basra ekolünü bu tutuma iten sebep, her iki guruptan insanların diğer milletlerle etkileşimlerinden dolayı dillerinin bozulmuş olabileceği korkusudur. Bundan dolayı sadece dillerine itimat ettikleri fasih Arapların kullanımlarını benimsemişlerdir.⁷³

Basra ve Kûfe ekolü arasındaki bu farklı yaklaşım kimi Basra ekolü mensuplarının kendi metotlarıyla övünmelerine de yol açmıştır. Zira Basra ekolünden

⁶⁹ Aliimran 3/159.

⁷⁰ Müminun 23/40.

⁷¹ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 2/310.

⁷² İbni Cinni, *el-Hasais*, 70.

⁷³ Dayf, *el-Medarisi'n-Nahviyye*, 159.

Riyaşi (ö. 257/871) “Biz dili kertenkele avlayıp çöl faresi yiyenlerden (bedevilerden) aldık. Onlar (Kûfe ekolü mensupları) ise dili, siyahilerden ve turşu satanlardan aldılar.”⁷⁴ sözüyle bu konudaki düşüncelerini ifade etmiştir.

Kûfe ekolünün sema anlayışından bedevilerin dillerine yeteri kadar önem vermedikleri anlaşılmamalıdır. Bilakis Kûfe ekolünün kurucularından Kisai’nin bedevilerinin dillerini öğrenmek için Necd, Tihame ve Hicaz bölgesine yolculuğa çıktığı ve bu yolculuğunda ezberledikleri dışında 15 şişe mürekkep tüketerek duyduklarını yazdığı aktarılmıştır. Dolayısıyla Kûfe ekolünün semaa dair tutumu hakkındaki en doğru yaklaşım; onların bedevilerin sözlerine büyük önem verdikleri bunun yanı sıra hadarilerin kullanımlarını da dikkate aldıkları şeklinde olmalıdır.⁷⁵

Basra ekolünün sözlerini delil olarak kullanmadığı Kûfelilerin ise delil olarak kullandığı kabilelerin başında şunlar gelmektedir:⁷⁶

a) Benî Tağlib ile Benî Bekir bin Vail Kabileleri

Adnaniler’e mensup olan bu iki kabile Farslılar ile karıştıklarından dilleri orijinalliğini yitirmiştir. Zira tarih boyunca Farslılar ile aralarında birçok savaş yaşanmış ve kimi dönemlerde Farslılara ait olan Sasani İmparatorluğunun egemenliği altında yaşamışlardır.⁷⁷

b) Benî Abdülkays Kabilesi

Önceleri Tihame’de yaşamakta olan Abdülkaysoğulları, sonradan Bahreyn ve Uman bölgelerinin sahil ve iç kısımlarına dağılmış hem Farslılar hem de Hintliler ile karışmışlardır.

Semaa bu denli önem veren Kûfe ekolünün şaz olan kullanımları dahi dikkate almaları tabii bir sonuçtur. Nitekim Ebu Hayyan onların şaz kullanımlara yaklaşımlarını şu sözlerle ifade etmiştir: “Kûfeliler dilin kurallarına aykırı olarak kulanılan tek bir şiir dahi bulsalar o kullanımı hemen asıl olarak kabul eder ve bu örnek üzerine meseleyi baplaştırırlar.”⁷⁸

Basra ekolünün şaz saydığı Kûfe ekolünün ise tek bir şiirden yola çıkarak kural inşa ettiği konulardan birine كى edatından sonra اَنْ’in açıkça zikredilmesi örnek olarak verilebilir.

Basralı âlimler كى اَنْ örneğinde olduğu gibi كى edatıyla اَنْ edatının bir arada bulunmasının caiz olmadığı kanaatindedirler. Kûfe ekolü ise şu şiire dayanarak bunun caiz olduğunu savunmaktadır:

⁷⁴ Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 153.

⁷⁵ Dayf, *el-Medarisü'n-Nahviyye*, 160.

⁷⁶ Dayf, *el-Medarisü'n-Nahviyye*, 160.

⁷⁷ Casim Avcı, “Tağlib (Benî Tağlib)”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/374-375; Ahmet Önkall, “Bekir bin Vail (Benî Bekir bin Vail)”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/362-363.

⁷⁸ Süyuti, *el-İktirah*, 157.

أُردت لِكَيْمًا أَنْ تُطِيرَ بِقُرْبِي ... ففتركتُها شئًا بَبَدَاءَ بَلَقَع

*Sen tulumum ile uçup gitmek ve orayı kupkuru boş bir çöl olarak bırakmak istedin.*⁷⁹

Basralı âlimlerin bu şiire yaklaşımları Kûfelilerden farklılık arz etmektedir. İbni Usfur nasp edatının başka bir nasp edatına dâhil olamayacağını belirterek bu şiirin caiz olmadığını savunmaktadır.⁸⁰ Nehhas bu şiirin kime ait olduğunu bilinmediğini o yüzden delil olarak kullanılamayacağını belirtmiştir.⁸¹ Enbari ise, Basralı dilcilerin bu şiiri neden kabul etmediklerini şu ifadeleriyle özetlemiştir:

کي edatından sonra أَنْ edatının gelmesi ancak iki şekilde olur. Ya أَنْ edatı aslen کي'den sonra mukadderdir ve daha sonra açığa çıkmıştır. Ya da mukadder değildir ve evveleminde kullanılmıştır. Birinci seçenek imkânsızdır. Çünkü کي edatının amel etmesi için أَنْ'e ihtiyacı yoktur. O bizatihi kendisi fiilde amel eder. أَنْ'in takdiriyle amel etmez. Eğer أَنْ mukadder değil evveleminde vazedilmiş olsa bu durumda da fiili nasbedenin أَنْ olması gerekir. Ancak Kûfeliler amel edenin کي olduğunu söylerler. Dolayısıyla کي'in amel edebilmesi için kendinden sonra gelecek bir أَنْ'e ihtiyacı yoktur. Böylelikle أَنْ'in evveleminde cümlede kullanılmış olması da imkânsızdır. Zira amel eden bir edat varken aynı ameli yapan ikinci bir edatın getirilmesi Arap dilinde var olan bir durum değildir.⁸²

Basralı âlimlerin burada semadan ziyade kıyasa önem verdikleri görülmektedir. Kûfelilerin ise her ne kadar semaa öncelik verseler de kıyasa yer vermediklerini söylemek doğru olmaz. Onlar, bu şiirde amel edenin کي olduğunu أَنْ'in ise tekit için getirildiğini beyan etmektedirler. Böylesi bir durumun Arap dilinde yaygın olduğunu örneğin, زید مثل رأيتُ لا إن ما رأيتُ (Zeyd gibisini görmedim) örneğinde aynı manada olan ما، لا، إن edatlarının bir arada kullanıldığını belirtmişlerdir.⁸³ Ancak ما، لا، إن edatlarının herhangi bir ameli olmadığından أَنْ'in gelmesine örneklik teşkil edip edemeyeceği tartışılmalıdır. Yine bu örnek Kûfe ve Basra ekolünün şiire olan yaklaşımını göstermektedir. İbni Malik کي ve أَنْ'in tekit amacıyla birlikte kullanılmasının şaz olduğunu belirterek Basra ekolünün görüşünü benimsemiştir.⁸⁴

Kûfe ekolünün şaz şiirler karşısındaki tutumunu gösteren diğer bir örnek de أَنْ edatının hazfedilip fiilin mansup kalmasına cevaz vermeleri gösterilebilir.

⁷⁹ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 2/473.

⁸⁰ İbni Usfur, *Darairü's-Şiir*, 60.

⁸¹ Süyuti, *el-İktirah*, 124.

⁸² Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 2/475.

⁸³ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 2/475.

⁸⁴ İbni Malik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Sa'fiye*, 3/1534.

Basra ekolünün yaygın görüşüne göre mahzuf olan اُنْ'den sonra gelen muzari fiilin mansup kalabilmesi için şu şartlar gerekmektedir.⁸⁵

a) Muzari fiil ل ve حَتَّى harficerlerinden sonra gelmelidir. وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ “Allah onlara azap edecek değildir.”⁸⁶ ve حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى “Musa aramıza dönünceye kadar”⁸⁷ ayetlerinde olduğu gibi. Her iki ayette de muzari fiil gizli bir اُنْ ile mansuptur.

b) اِلَى veya اِلَّا anlamında olan اُو'den sonra gelmelidir. اِلَى anlamında olmasına örnek Mütenebbi'ye ait olan şu şiiirdir:

لَأَسْتَسْهَلَنَّ الصَّعْبَ أَوْ أُذْرِكَ الْمُنَى

Ölünceye kadar zor olanı kolay göreceğim.

اِلَّا anlamında olmasına örnek Ziyat A'cem'e ait olan şu şiiirdir:

وَكُنْتُ إِذَا عَمَرْتُ قَنَاةَ قَوْمٍ ... كَسَرْتُ كُغُوبَهَا أَوْ تَسْتَقِيمَا

Bir kavmin muzrağını sıkıca yakaladığımda onu tamamen kırarım. Düzelerse müstesna.

c) Kendilerinden önce mahza nefiy ya da talep fiili geçen sebebiyye فَ'sı ile maiyyet vav'ından sonra.

Kendinden önce mahza nefiy geçen sebebiyye فَ'sına örnek: لَا يُقْضَى عَلَيْهِمْ “Ölsünler diye hüküm verilmez.”⁸⁸ فَيَمُوتُوا

Kendinden önce talep fiili geçen sebebiyye فَ'sına örnek: وَلَا تَطْعَمُوا فِيهِ فَيَحِلَّ “Bu konuda aşırılık yapmayın. Yoksa gazabıma uğrarsınız.”⁸⁹ عَلَيْكُمْ غَضَبِي

Kendinden önce mahza nefiy geçen maiyyet vav'ına örnek: وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ “Allah sizden cihat edenleri ve sabredenleri belirtmeden...”⁹⁰

Kendinden önce talep fiili geçen maiyyet vav'ına örnek: وَلَا تَأْكُلِ السَّمَكِ وَتَشْرَبِ اللَّبَنَ “Balık ile sütü birlikte tüketme.”

Basralılara göre yukarıdaki yerler dışında اُنْ edatının mahzufken fiilin mansup kalması caiz değildir. İbni Malik bu hususu şu beytiyle ifade etmiştir⁹¹:

وَشَدَّ حَدْفُ «أَنْ» وَنَصَبٌ فِي سِوَى ... مَا مَرَّ، فَأَقْبَلَ مِنْهُ مَا عَدَلَ رَوَى

⁸⁵ İbni Hişam, Şerhu Katri'n-Neda, 61.

⁸⁶ Enfal 8/33.

⁸⁷ Çantay, Kur'an-ı Hakim, Taha 20/91.

⁸⁸ Fatır 35/36.

⁸⁹ Çantay, Kur'an-ı Hakim, Taha 20/81.

⁹⁰ Aliimran 3/142.

⁹¹ İbni Malik, el-Elfıyye, 309.

Geride sayılan yerler dışında أَنْ mahzûfken fiilin mansup olması şazdır. Sen bu konuda adil olanın rivayet ettiğini kabul et.

İbni Malik bu şiirinde *adil olanın rivayet ettiğini kabul et* ifadesiyle Kûfe ekolüne göndermede bulunmuştur. Zira onlar أَنْ edatının mahzûf iken fiilin mansup kalmasını mutlak olarak caiz görmüş ve bunu şu şiire dayandırmışlardır:

أَلَا أَيُّهَا الزَّاجِرِيُّ أَحْضَرُ الْوَعْيِ ... وَأَنْ أَشْهَدُ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مُحْلِي

*Ey savaşa katılmama ve onun lezzetlerini tatmama mâni olan kişi. Sen mi beni ebedi kılacaksın?*⁹²

Tarafe bin Abd'a (ö. 564) ait olan bu şiiri Sibeveyhi أَحْضَرُ الْوَعْيِ olarak merfu şekilde rivayet etmiştir.⁹³ Kûfe ekolü ise أَحْضَرَ şeklinde mansup olarak rivayet etmiştir. Kûfe ekolüne göre أَحْضَرَ fiili mahzûf bir أَنْ ile mansuptur.

Şatıbi, İbni Malik'in bu beytini şerh ederken Kûfe ekolünü tenkit ettiği şu ilginç ifadeleri kullanmıştır:

İbni Malik'in "bu konuda adil olanın rivayetini kabul et" sözü, أَنْ edatı mahzûf iken fiilin mansup kalmasını caiz gören Kûfelilere göndermedir. Zira Kûfeliler bu konuda şazlara kıyas yapma adetleri üzere yine şaz bir kullanıma kıyas yapmışlardır. İbni Malik'in onlara yaptığı bu ret semaa yöneltir. Kıyasen de bu durum caiz değildir. Çünkü fiilde amel eden amiller isimlerin amillerine nazaran daha zayıftır. İsimlerin amillerinin aksine mahzûf iken amel etmeye güç yetiremez. أَنْ mahzûf iken fiilin nasbolduğu diğer yerlerde kıyas semaa uygun bir şekilde yapılmıştır. Şayet semaa dair veriler olmasaydı o yerlerde de fiilin nasbolması konusuna bu denli girilmezdi.⁹⁴

Bu konudaki son örnek Kûfe ekolünün taaccüp fiili olan مَا أَفْعَلَهُ fiilini isim olarak kabul etmesi gösterilebilir. Onları bu görüşe iten şey şu şiirdir:⁹⁵

يَا مَا أُمِيلُحْ غَزْلَانًا، شَدَنَّا، لَنَا ... مِنْ ... هُوَ لِتَائِكُنَ الضَّالِّ وَالسَّمُرِ

Ne güzelsik ceylanlar (şu kadınlar). Bizim için olgunlaştılar. Şu hünnap ve dikenli ağaçlar arasından.

Basralı âlimler tarafından şaz olarak değerlendirilen bu şiiri⁹⁶ Kûfeli âlimler taaccüp fiili olan مَا أَفْعَلَهُ ifadesini isim olmasına delil olarak kullanmışlardır. Zira şiirde taaccüp fiili olan مَا أُمِيلُحْ kelimesi tasgir edilmiştir. Hem Basralı hem de Kûfeli dilciler tasgir edilmenin sadece isme özgü olduğunu kabul etmektedirler.

⁹² Üşmuni, *Menhecî's-Salîk ıla Elfîyyeti İbni Malik*, 2/220.

⁹³ Sirafi, *Şerhu Ebyati Sibeveyhi*, 2/61.

⁹⁴ Şatıbi, *el-Makasidü's-Şafîye*, 6/93-94.

⁹⁵ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/104.

⁹⁶ Endülüsî, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 10/207.

Buna göre Basralı dilciler bu şiire şaz demişlerdir. Kûfeliler ise bu şiiri taaccüp fiili olan أَفَعَلَهُ'nün isim olmasına delil olarak kullanmışlardır.⁹⁷

Arap dilinde taaccüp fiilinin tasgir edilmesine bu şiirden başka bir şiir örneği bilinmemektedir.⁹⁸ Enbari, Kûfelilerin tek bir örneğe dayanarak bu sonuca ulaşmasını eleştirmiş ve onların görüşünü şu üç maddeyle çürütmeye çalışmıştır:⁹⁹

a) Bu fiildeki (مَا أُمِيلَح) tasgir, isimdeki tasgirden farklıdır. İsimdeki tasgir ya tahkir ifade eder. Örnek; رَجُلٌ (adamcağız). Ya azlık ifade eder. Örnek; دُرَاهِمَاتٌ (azıcık dirhem). Ya yakınlaştırma ifade eder. Örnek قُبَيْلُ الْمَغْرَبِ (akşamdan hemen önce). Ya şefkat ifade eder. Örnek; Hz. Peygamberin أَصِيْحَابِي (zavallı arkadaşlarım) sözü. Ya da tazim ifade eder. Örnek;

وكل أناس سوف تدخل بينهم ... دُوَيْهِيَّةٌ تَصْفُرُ مِنْهَا الْأَنَامِلُ

İnsanların arasına ölüm gireceği zaman parmaklar sararmaya başlar.

Şiirdeki دُوَيْهِيَّةٌ (ölüm)¹⁰⁰ kullanımı gibi. Ancak مَا أُمِيلَح fiilindeki tasgir anlama dönük değildir. Daha ziyade lafızla ilgilidir. Zira örnekte tasgir edilen fiilin kendisi değil mastarıdır. Ancak Kûfeliler bunu kabul etmezler. Çünkü onlar أُمِيلَح fiilinin zaten isim olduğunu söyleyerek onu fiil kategorisinden çıkarmışlardır. Dolayısıyla isimlerin mastarı olmadığından onlar أُمِيلَح fiilinin kendisinin tasgir edildiğini savunmaktadır. Bu da onu manasından soyutlayarak lafzi bir tasgire dönüşmesine yol açmaktadır. Arap dilinde fiillerin zikredildiği ama mastarlarının kastedildiği birçok örnek bulunmaktadır. Örneğin; وَلَا يَحْسَنَنَّ الذِّينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ “Allah'ın lütfundan kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler, sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar”¹⁰¹ Bu ayetteki هُوَ zamiri geride geçene يَبْخُلُونَ fiilinin mastarı olan بخل kelimesine dönmektedir. Dolayısıyla أُمِيلَح fiilinde de her ne kadar fiil zikredilmiş olsa da onun mastarının kastedilmiş olması mümkündür.

b) مَا أَفَعَلَهُ fiilinin tasgir edilmesi o kalıbın ismitafdil olan أَفَعَلَ ile hem lafız hem de mana açısından benzemesinden ötürüdür. Zira her ikisi aynı vezinden gelip mübalağa ifade etmektedir. Dolayısıyla ismitafdile verilen hüküm ona da verilmiş olması muhtemeldir.

⁹⁷ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/104.

⁹⁸ Sibeveyhi, *el-Kıtab*, 3/478.

⁹⁹ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/113-115.

¹⁰⁰ دُوَيْهِيَّةٌ kelimesi bela-musibet anlamındaki دَاهِيَةٌ kelimesinin tasgir edilmiş şeklidir. Burada amaç ölümü yüceltmektir. Küçültmek değil.

¹⁰¹ Çantay, *Kur'an-ı Hakim*, Aliimran 3/180.

c) ما أَفْعَلَه fiili mutasarrıf olmaması ile isme benzemektedir. Bu da isme ait olan bazı hükümlerin kendisine uyarlanabileceği anlamına gelmektedir. Ancak bir şeye başka bir şeyin hükmünün verilmesi onları aynı yapmaz. Örneğin muzari fiil ismifaile benzediği için ona isme ait olan irap alma gibi bazı özellikler verilmiştir. Ancak bu, onu isim yapmamaktadır.

Bu itirazlara Kûfe ekolünün de bazı cevapları vardır. Örneğin عسى ve ليس fiilleri de mutasarrıf olmamakla isme benzemektedir. Ancak bu durum o ikisinin tasgir edilmesi için yeterli değildir. Basralı dilciler de عسى ve ليس'nin her ne kadar tam mutasarrıf olmasa da وَعَسَيْتُمْ وَعَسَيْتُمْ وَعَسَا formatında çekimlenebildikleri ve bu yönleriyle ما أَفْعَلَه fiilinden farklılık arz ettikleri şeklinde cevaplar vermişlerdir.¹⁰² Hülasa bu tartışma uzadıkça uzamaktadır. Sonuç olarak Basralı âlimlerin şaz ve kural dışı gördüğü bir şiirden Kûfe ekolü yola çıkarak bir kural inşa etmiştir. Dolayısıyla bu durum onların şaz olan veya benzeri olmayan verilere ne denli önem verdiklerini göstermektedir.

Kûfe ekolünün şaz olan kullanımlara karşı bu tavrı farklı düzeylerde eleştirilmiştir. Örneğin Ebu Muhammet el-Yezidi (ö. 202/817) Kûfe ekolünün kurucularından Kisai ve öğrencilerini eleştirdiği şu beyitleri dile getirmiştir:

كُنَّا نَقِيسُ التَّخَوَّ فِيمَا مَضَى ... عَلَى لِسَانِ الْعَرَبِ الْأَوَّلِ
فَجَاءَ أَقْوَامٌ يَقِيسُونَهُ ... عَلَى لُغِي أَشْيَاخٍ قُطِرْتُ
فَكُلُّهُمْ يَعْملُ فِي نَقْصٍ مَا ... بِهِ يَصَابُ الْحَقُّ لَا يَأْتِي
إِنَّ الْكِسَائِيَّ وَأَصْحَابَهُ ... يَرْقُونَ فِي التَّخَوِّ إِلَى أَسْفَلِ

*Biz geçen sürede nahvi ilk Araplardan duyduklarımıza kıyas ederdik
Sonra bir kavim geldi de nahvi Kutrubullu¹⁰³ yaşlıların saçmalıklarına kıyas ettiler.
Doğruya kendisi ile erişilen şeyleri değersizleştirdiler de umursamadılar.*

Şüphesiz Kisai ve ashabı nahvi yere çaldılar.¹⁰⁴

Bir başka şiirinde de Kisai ve Ahmer'i (ö. 194/809) şu ifadeleriyle eleştirmiştir:

أَفْسَدَ التَّخَوَّ الْكِسَائِيَّ ... وَثَنِي ابْنُ غَزَالِهِ
وَأَرَى الْأُمَرَ تَبَسًّا ... فَاعْلَفُوا التَّيْسَ الْخَالَهُ

*Kisai nahvi ifsat etti de geyiğin yavrusunu da iki katı etti
Ahmer'i de keçi olarak görürüm. Keçiye kepeğini yedirin.¹⁰⁵*

¹⁰² Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/115.

¹⁰³ Irak'ta Dicle nehrinin batısında bulunan Bağdat ile Ukbera arasında bulunan bir bölgenin adıdır. Bu bölge şaraplarıyla tanınmakta ayrıca alemcilerin, ahlaksızların ve şairlerin toplandığı mekân olarak da bilinmektedir. (Zebidi, *Tacü'l-Arus*, 30/259)

¹⁰⁴ Sirafi, *Ahbari'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 36.

¹⁰⁵ Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba (İrşadi'l-Erib ila Marifeti'l-Edib)*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1993), 4/572.

Yezidi'nin Kisai ve ekolüne yönelttiği bu eleştiri onların şaz olan kullanımlara itibar etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Kisai ve Şeybani'nin (ö. 189/805) Harunürreşid ile birlikte çıktıkları Horasan seyahatinde Rey'e bağlı Renbeveyh kasabasında her ikisinin de birden vefat etmeleri üzerine şu mersiyeyle dile getirmiştir:¹⁰⁶

وَأَقْلَقْنِي مَوْتُ الْكِسَائِيِّ بَعْدَهُ ... وَكَادَتْ فِي الْأَرْضِ الْفَضَاءُ تَمِيدُ
وَأَذْهَلْنِي عَنْ كُلِّ عَيْشٍ وَلَذَّةٍ ... وَأَرَقَّ عَيْنِي وَالْعُيُونُ هُجُودُ
هُمَا عَالِمَانِ أَوْدِيَا وَتَحَرَّمَا ... فَمَا لَهُمَا فِي الْعَالَمِينَ نَدِيدُ
فَحُزْنِي إِنْ تَخْطُرُ عَلَى الْقَلْبِ خَطَرَةٌ ... بِذِكْرِهِمَا حَتَّى الْمَمَاتِ جَدِيدُ

Şeybani'den sonra Kisai'nin ölümü de beni hüznü boğdu. Neredeyse yer gök ağlayacaktı.

Beni hayattan ve her türlü lezzetten soğuttu. Gözlerimden de uykuyu kaçırdı

O ikisi âlimdiler. Ölüp gittiler. Alemlerde onların bir dengi yoktur.

Ölünceye dek onları hatırladıkça hüznüm tazelenecektir.

Kisai'yi nahvi ifsat etmekle itham ettikten sonra onu bu denli öven bir mersiyeyle dile getirmesi Yezidi açısından bir tutarsızlık olarak görülebilir. Ancak bu durumdan, onun Kisai'yi büyük bir âlim olarak gördüğü nahivde şazları kullanmasından ötürü de yadırgadığı anlaşılmaktadır.

Kisai'yi nahvi ifsat etmekle suçlayan diğer bir âlim de İbni Dürüsteveyh'tir. (ö. 347/958). O, bu konuda şu ifadeleri dile getirmiştir: "Kisai zaruret dışında kabul edilemeyecek olan şaz kullanımları duyar, bunları dilde asıl olarak kabul eder ve onlara kıyas uygular. Bu şekilde nahvi ifsat etti."¹⁰⁷

Bu konuda diğer bir açıklama da Sirafi tarafından yapılmıştır. O, Basra ekolünden Ebu Zeyd Sait bin Evs'e (ö. 215/830) dayandırdığı şu rivayeti aktarmıştır: "Kisai Basra'ya geldi ve İbni Ebu Ömer, Yunus bin Habib ve İsa bin Ömer'den büyük oranda sahih bilgiler edindi. Daha sonra Bağdat'a gitti. Orada Benî Abdülkays'tan bir gurubun hatalı iraplarını öğrendi. Bu şekilde doğru ile yanlış birbirine katarak dili ifsat etti."¹⁰⁸

Kûfe ekolüne yöneltilen, şaz kullanımlara itibar etme konusundaki bu eleştiriler genelde Kisai üzerinde yoğunlaşmaktadır. Elbette bu durum hem Kisai'nin Kûfe ekolünün öncü ismi olması hem de bu fikrin asıl müessisi olmasıyla ilgilidir. Ahmet Emin *Duha'l-İslam* adlı eserinde Kûfe ekolünün şazlara yaklaşımını ve Kisai'nin bu yaklaşımdaki rolünü şu ifadeleri ile dile getirmiştir:

Kûfeliler Basralıların metodunu benimsememiş ve Araplardan duydukları her türlü kullanıma saygı göstermişlerdir. Bu kullanımların dilin genel kurallarına aykırı olsa da diğer insanlar tarafından tatbik edilmesini caiz gör-

¹⁰⁶ Sirafi, *Ahbari'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 37.

¹⁰⁷ Süyuti, *Buğyetü'l-Vuat fî Tabakati'l-Lügaviyyin ve'n-Nühât*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/164.

¹⁰⁸ Sirafi, *Ahbari'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 45.

müşlerdir. Bunun da ötesinde onlar şaz kullanımları birçok kural için esas kabul etmişlerdir.... Dolayısıyla ihtilafı konularda en çok müsamaha gösterenler onlar olmuştur. Örneğin; *يا ليت عِدَّةَ حَوْلٍ كَلَّهَ رَجَبٌ* “Keşke senenin her ayı Recep olsa” örneğini şaz olmasına rağmen kabul etmişlerdir. Zira bu örnek nekre olan *حَوْلٍ* kelimesi marife olan *كَلَّهَ* ile tekit edilmiştir. Oysaki nekre bir kelimenin marife ile tekit edilmesi caiz değildir. Dahası Kûfe ekolü bu kullanımı esas alarak bir kural da inşa etmişlerdir. Şöyle ki; tekit edilen isim eğer sınırlı bir vakte sahip ise *صمت شهرًا كله* ve *تهجدت ليلة كلها* örneklerinde olduğu gibi nekre olmasına rağmen marife ile tekit edilmesi caizdir, demişlerdir. Basralılar ise bu şiir hakkında; öncelikle söyleyenin kim olduğu belli değil, belli olsa dahi tamamen şazdır, kıyasa konu olamaz demişlerdir. Basralıların şazlara karşı bu tavizsiz tutumları İbni Ebu İshak ile öğrencisi İsa bin Ömer Sekafi’ye dayanmaktadır. Zira onların şazları asla dikkate almadıkları bilinmektedir. Bu tutumları kendilerinden sonra gelen Basra ekolü mensuplarını da doğrudan etkilemiş ve bu ekolün şazza yaklaşımını şekillendirmiştir. Kûfe ekolünün metodu ise Kisai tarafından belirlenmiştir. Onun şazlara yaklaşımı kendi mezhebindeki düşüncüyü şekillendirmiştir. Bizim bu konudaki düşüncemiz, Basra ekolünün daha sağlam bir düşünceye sahip olduğu ve dilin yapısını daha iyi tanzim ettiği, Kûfelilerin ise Araplardan gelen hatalı da olsa her türlü kullanıma saygı duyup dilde özgürlüklerinin kısıtlı olması şeklindedir. Ayrıca Basralılar aklın ve düzenin egemen olduğu, zayıf saçma ve asılsız kullanımların yok edildiği bir dil inşa etmek isterken Kûfeliler, şaz da olsa her türlü kullanımı koruyup onları mantıksal bir zemine oturtmaya çalışmaktadırlar.¹⁰⁹

Basra ekolü mensuplarının Kisai’nin şahsında Kûfe ekolüne yönelttiği çok sayı- da eleştiri bulunmaktadır. Bu eleştirilerden bir diğeri de Ebu Hatim Sicistani’ye (ö. 255/869) aittir. O, konu hakkında şu ifadeleri sarf etmiştir: “Kûfe ekolü arasında Kur’an’ı ve Arap dilini hakkıyla bilen biri yoktu. Kisai’ye gelince, şayet halifelere yakınlığı olmasaydı ve halifeler onu yüceltmeseydi o da pek bir şey olamazdı. Zira sahip olduğu bilgiler delilsiz ve karmaşık olup yaptığı alıntılar sözlerine itibar edilmeyen Araplara aittir. Buna rağmen o, Kûfe ekolü arasında Kur’an’ı ve Arap dilini en iyi bilen ve birçok meselede kendisine atf yapılandır.”¹¹⁰

Açıkgası Sicistani’nin Kisai ekseninde Kûfe ekolüne yönelttiği bu eleştiriden mezhep taassubu hissedilebilmektedir. Zira Şevki Dayf da onun bu eleştirisini haksız görmüş ve bu düşüncesine itibar edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Konu hakkındaki düşüncesini şu sözleri ile ifade etmiştir: “Sicistani, Kisai’nin Araplardan şaz gördüğü her alıntıyı aktardığını belirtmiştir. Bu suçlamaya itibar edilmemelidir. Zira Kisai yaptığı rivayetlerde doğru sözlülüğü ve güvenilirliği ile ta-

¹⁰⁹ Emin, *Duha'l-İslam*, 2/295.

¹¹⁰ Hamevi, *Mucemü'l-üdeba*, 4/746.

nınan bir âlimdir. Zamanının âlimleri yedi güvenilir kıraatten birini ondan rivayet etmişlerdir. İlmine gelince, Sibeveyhi gibi sistematik bir bilgiye sahip olmayabilir. Çünkü o duyduğu her bilgiyi Arapların kullanımlarından delillendirmeye çalışmıştır.”¹¹¹

Sicistani'nin eleştirilerinde bununla yetinmeyip çok daha ileri gittiği de görülmektedir. O, kendisinin asla Kisai ve Ahmeri gibi Kûfe ekolü mensuplarından alıntı yapmayacağını, onların insanları şazlara yönelttiğini ve onların şerrinden Allah'a sığındığını belirtmiştir.¹¹² Bütün bu ağır eleştiriler akıllara şu soruları getirmektedir: Gerçekten de Kûfe ekolü özellikle Kisai şaz kullanımlara sıklıkla başvurup dilin yapısına zarar mı verdi? Ya da bütün bu ağır eleştiriler birer mezhep asabiyetinden mi kaynaklanmaktadır? Açıkçası Basra ekolünün eleştirilerindeki bu ton bir taassubun belirtisi olarak görülebilir. Sırf şaz kullanımları dikkate aldıkları için Kûfe ekolünü tamamen pasifize etmek onların dili hakkıyla bilmediklerini ya da dili ifsat ettiklerini iddia etmek eleştiriden çok daha ağır bir hissiyat uyandırmaktadır. Kûfe ekolünün şazlara yaklaşımı konusunda son derece hakkaniyetli ve mutedil bir tavır takınan Mehdi Mahzumi bu ekolün şazlara yaklaşımını şu üç esas üzerine kurgulamıştır:¹¹³

a) Tek Bir Örneğe Dahi Kıyas Uygulamaları

Kûfe ekolü şiirde ya da nadir bir kullanımda karşılaştıkları ifadeleri bu konudaki tek örnek dahi olsa onu dilde asıl kabul edip konulaştırırdı. Sanki onlar bu tutumları ile Arap bir erkeğin ya da kadının söylediği sözün dilin çehresini yansıttığını ve göz ardı edilmemesi gerektiğini hissetmekteydiler.

b) Dil Kurallarının Semaa Dayalı Olması Gerektiği Konusundaki Kararlılıkları

Kûfe ekolü semaa dayalı dilin nihai yapısını oluşturabilmek için bu Arapların kullanımlarını araştırmaya son derece özen göstermişlerdir. Onlar dilde asıl olan kurala aykırı şaz bir kullanımla karşılaştıklarında derhâl bu asıl kuraldan vazgeçip onu şaz kullanıma yeniden uyarlamışlardır.

c) Semaı Akla Dayalı Dil Kurallarına Tercih Etmeleri

Kûfe ekolü semaa verdiği bu değerden ötürü dildeki her kullanımı araştırıp incelemiş ve zahir kullanıma aykırı tevilden ve mantık yürütmeye dayalı kurallardan uzak durmuşlardır. Böylelikle onların semai mantığa dayalı dil kurallarından üstün gördükleri ve önceledikleri anlaşılmaktadır.

¹¹¹ Dayf, *el-Medarisü'n-Nahviyye*, 175-176.

¹¹² Süyuti, *el-Müzhir*, 2/351; Nasirüddin el-Esed, *Mesadürü's-Şiiri'l-Cahilî* (Mısır: Darü'l-Maarif, 1988), 435.

¹¹³ Mehdi Mahzumi, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecüha fî Dirasati'l-Lüga ve'n-Nahv* (Bağdat: Darü'l-Marife, 1955), 450-451.

Kûfe ekolünün şazlara kıyas yapma konusundaki tutumları büyük oranda Kisai'nin görüşleri ile şekillenmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi Kûfe ekolü semai her türlü kıyasa öncelediğinden şaz veya nadir her kullanımı dilde asıl kabul etmiş ve onun üzerine kıyas yapmıştır. Kûfe ekolü arasında önemli iki isim olan Kisai ve Ferra'nın şazza kıyas yapmalarına değinmek bu konuda yeterli olacaktır.

2.1. Kisai'nin Şazza Kıyas Yapması

Kisai, İbni Mücahid'in *Kitabü's-Seba'sında* saydığı yedi kıraat imamından biri olup Kûfe ekolünün öncü isimlerindendir. Hatta kimileri onu Kûfe ekolünün gerçek kurucusu olarak görmektedir. Onun nahivde kıyası en kapsamlı şekilde uygulayan dilcilerden biri olduğu bilinmektedir. Nahivdeki kıyastan bahseden neredeyse her eserin başvurduğu şu meşhur şiir de Kisai'ye aittir:

إِنَّمَا التَّحْوِ قِيَاسٌ يَتَّبَعُ ... وَبِهِ فِي كُلِّ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ

*Nahiv tabi olunan bir kıyastır. Her konuda kıyas ile fayda elde edilir.*¹¹⁴

Arap dilinde kıyas hem Basra ekolü hem de Kûfe ekolü tarafından sıklıkla başvuru bir yöntemdir. Dilde kıyasa yüklenen misyon açısından iki ekol arasında ciddi bir fark bulunmazken kıyasın hangi kullanımlara uygulanacağı diğer bir deyişle kıyasta asıl olarak kabul edilen kullanımın ne olacağı konusunda iki ekol arasında ciddi fikir ayrılığı bulunmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi Basra ekolünün büyük çoğunluğu şaz ve nadir kullanımlara kıyas uygulamazken Kûfe ekolünün Kisai tarafından şekillendirilen bu konudaki görüşü şaz veya nadir olsun fasih Araplardan duyulan her kullanıma kıyasın uygulanabileceğidir.¹¹⁵

Kisai nahivde, fesahatlerine güvendiği Arap kabilelerinin kullanımını şaz da olsa tercih etmekte sakınca görmemiş, dilde kurallaştırma yerine semaa daha fazla önem vermiştir. Şaz örnekleri ezberlemekle yetinen ve onlara kıyas uygulamayan Basra ekolünün aksine kendisi şaz ve nadir kullanımlara kıyas uygulamıştır. Semaa verdiği bu önem onun kıraat konusundaki tutumunu da şekillendirmiştir. Zira yedi kıraat imamı arasında elli bir yerde diğerlerinin tamamına aykırı bir okuyuş benimsemiş ve bu okuyuşlardan bazılarını Araplardan duyduğu kullanımlara kıyas etmiştir.¹¹⁶ Semaa dayandırdığı kural dışı kıraatlerinden bazıları şunlardır:

a) مَسْكِنُهُمْ Kıraati

Kisai *Ant olsun, Sebe kavmi için oturduğu yerlerde büyük bir ibret vardır.*¹¹⁷ ayetindeki مَسْكِنُهُمْ kelimesini diğer kıraat imamlarının ta-

¹¹⁴ İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/267.

¹¹⁵ Süyuti, *Buğyetü'l-Vuat*, 162-163.

¹¹⁶ Nebile Şükr Hurşid, "et-Tevcihü'l-Lügavi lima İferade bihi'l-Kisai mine'l-Kıraat", *Journal of Tikrit University for Humanities* 16/2 (2009), 105.

¹¹⁷ Sebe 34/15.

mamından farklı olarak مَسْكِينِهِمْ şeklinde okumuştur. Nehhas, Kisai'nin bu kelimiyi مسجد kelimesi gibi ismimiekân olarak kullandığını ancak bunun bazı Araplardan duyulan kural dışı bir örnek olduğunu belirtmiştir.¹¹⁸

b) بِرْغَمِهِمْ Kıraati

بِرْغَمِهِمْ “Akıllarınca, şu, Allah içindir dediler.”¹¹⁹ ayetindeki بِرْغَمِهِمْ kelimesini diğer kıraat imamlarının tamamı bu şekilde okumuşken o, بِرْغَمِهِمْ şeklinde okumuştur. Bu okuyuşunu Benî Esed kabilesinin رَعْمْ kelimesini رُعْمْ olarak telaffuz etmesine bağlamıştır.¹²⁰

c) الصَّعْقَةُ Kıraati

الصَّعْقَةُ “...onları yıldırım çarpıverdi”¹²¹ ayetindeki الصَّعْقَةُ kelimesini diğer kıraat âlimlerinin tamamı bu şekilde okurken o, الصَّعْقَةُ şeklinde kullanmıştır. Bunu şairin şu şiirine dayandırmaktadır:

لَا حَ سَحَابٌ فَرَأَيْنَا بَرْقَهُ ... ثُمَّ تَدَانَى فَمَسِعْنَا صَعْقَهُ

*Bulutlar ortaya çıktı da yıldırımları görüverdik. Sonra yakınlaştılar da güriültülerini duyuverdik.*¹²²

d) عَرَفَ Kıraati

عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ “...peygamber bunun bir kısmını anlattı, bir kısmından vazgeçti.”¹²³ ayetindeki عَرَفَ fiilini diğer kıraat âlimlerinin tamamı bu şekilde okumuşken o, عَرَفَ şeklinde okumuştur. Ebu Abdurrahman Sülemi'nin (ö. 73/692) birinden bu ayeti عَرَفَ şeklinde şeddeli olarak okuduğunu duyunca ona taş atmasını gerekçe olarak sunmuştur.¹²⁴

e) لَتَرْوُلُ Kıraati

لَتَرْوُلُ “Tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynayacak olsa bile.”¹²⁵ ayetindeki لَتَرْوُلُ kelimesini diğer kıraat imamlarının aksine لَتَرْوُلُ şeklinde

¹¹⁸ Nehhas, *İrabü'l-Kur'an*, 3/232.

¹¹⁹ Enam 6/136.

¹²⁰ Muhammet Salim Muhaysin, *el-Kıraat ve Eserüha fî Ulumi'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, 1984), 1/242.

¹²¹ Zariyat 51/44.

¹²² Farisi, *el-Hücce li'l-Kurrai's-Seba*, 6/222.

¹²³ Tahrim 66/3.

¹²⁴ İbni Haleveyh, *İrabü'l-Kıraati's-Seba ve İleliha*, thk. Abdurrahman Useymin (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1996), 2/375.

¹²⁵ İbrahim 14/46.

okumuştur.¹²⁶ Ferra لَتَرْوُلْ kıraatinin Hz. Ali'ye ait olduğunu Kisai'nin bu hususta ona tabi olduğunu belirtmiştir.¹²⁷

Ayetteki لَتَرْوُلْ kelimesi bu şekilde okunduğu zaman اِنْ şart edatı olur. Bu durumda onların tuzaklarının ne denli büyük olduğuna gönderme yapılmıştır. Buradaki mana ihbari olmayıp tazim amaçlıdır. Şayet kelime لَتَرْوُلْ şeklinde okunursa bu durumda اِنْ muhaffefe olur. لَتَرْوُلْ kelimesinin başındaki “لَ” ise اِنْ زَيْدًا لَيَقُولُ örneğinde olduğu gibi tekittir. Bu durumda mana “Şüphesiz tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynar.” şeklinde olmaktadır.¹²⁸

f) اَلَّا يَسْجُدُوا Kıraati

اَلَّا يَسْجُدُوا لِلّٰهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “Göklerde ve yerde saklı olanı çıkaran Allah’a secde etmeleri gerekmez mi?”¹²⁹ ayetindeki اَلَّا ifadesinin şeddesiz biçimde tenbih harfi olarak “اَلَّا” şeklinde okumuş, يَسْجُدُوا kelimesinin ise aslında nida harfi olan يَا ile emir fiili olan اسْجُدُوا kelimelerinin bitişmesinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla ayetin hattının اَلَّا يَا اسْجُدُوا olması gerekmektedir. Ancak sahabe nida harfi olan يَا’nın elifini ve اسْجُدُوا fiilinin başındaki vasıl hemzesini düşürerek iki kelimeyi birbirine bitiştirmiş ve hat اَلَّا يَسْجُدُوا şeklinde biçimlendirilmiştir. Nida harfi olan يَا’nın münadası ise mahzûf olan هَؤُلَاءِ kelimesidir. Dolayısıyla ayetin aslı اَلَّا يَا هَؤُلَاءِ اسْجُدُوا “Ey siz insanlar Allah’a secde edin” şeklindedir. Zira münadanın hazfi Arap dilinde yaygındır.¹³⁰ Kimileri için Kisai’nin yaptığı bu tevil zorlama ve uzak ihtimal olarak görülebilir. Ancak o, bu tevilini şu sözleriyle delillendirmiştir: “Ben yaşlı Arapların emir manasını kastetdiklerinde اَلَّا kelimesini sadece şeddesiz kullandıklarını duydum.” Bazı Araplardan duyulan اَلَّا يَا ارْحَمُوا ve اَلَّا يَا اَصْدُقُوا kullanımları da buna örnektir. Zira bu iki kullanım aslında اَصْدُقُوا – اَلَّا يَا قَوْمِ ارْحَمُوا tevilindedir.¹³¹ Nehhas, Kisai’nin bu kıraatini uzak ihtimal olarak görmüştür. Zira ayette Sebe halkından bahsedilirken hitap birden muhataba çevrilmiş ve bir sonraki ayette Sebe halkından bahsedilmeye devam edilmiştir. Bu da ayetin akışını bozmakta ve bir düzensizlik meydana

¹²⁶ İbni Haleveyh, *İrabü'l-Kıraati's-Seba ve İleliha*, 197.

¹²⁷ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 2/79.

¹²⁸ İbni Haleveyh, *İrabü'l-Kıraati's-Seba ve İleliha*, 197.

¹²⁹ Neml 27/25.

¹³⁰ Şevkânî, *Fethu'l-Kadir el-Cami Beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir* (Beyrut: Daru İbni Kesir, 1414), 4/154.

¹³¹ Kurtubi, *el-Cami li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 13/186.

getirmektedir. Bundan dolayı Nehhas, *أَلَا يَسْجُدُوا* “*secde etmeleri gerekmez mi?*” ifadesinin ayetin akışını korumak için çok daha uygun olduğunu belirtmiştir.¹³²

Kisai’nin sırf semaa dayandırarak diğer kıraat imamlarının tamamından farklı kullandığı pek çok örnek daha vardır. Bu ve benzeri örnekler onun semaa yüklediği misyonu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Daha önce de değinildiği gibi o, Necd, Tehame ve Hicaz bölgelerine yolculuğa çıkmış ve orada yaşayan Araplardan duyduğu her kullanımı yazıp kayıt altına almıştır. Aktardığı bazı kullanımlar arasında Arap dilinin yaygın kullanımlarına aykırılık teşkil eden örnekler de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

a) *Harficerinin* *ل* olarak kullanılması

ل harficeri Arap dilinde zahir isme bitiştiği zaman kesreli olarak kullanılır. Ancak Kisai zahir isimle birlikte bu harfin fethalı hâlini bazı Araplardan duyduğunu belirtmiştir.¹³³ Ayrıca o (*كِي*) anlamına gelen *ل* harfinin de fethalı kullanıldığını aktarmıştır. Ebu Haram el-İtki’den *ما كنت لآتيك* “sana gelecek değilim” ifadesini duyduğunu belirtmiştir.¹³⁴ Bu konuda Kisai’yi Basra ekolünden ayıran diğer husus da Basralılara göre muzari fiile dâhil olan *ل* harficeridir. Muzarinin mansup olma nedeni ise *ل* harficerinden sonra gelen gizli bir *أُنْ*’dır. Ancak Kisai muzari fiile bitişen *ل*’nin nasp edatı olduğunu ve onun muzari fiili nasbettiğini savunmuştur.¹³⁵

İbni Cinni, Kisai’nin *ل* harficerini fethalı aktardığı rivayetleri değerlendirmiş ve bu kullanımların şaz olup kıyasa konu olamayacağını belirtmiştir.¹³⁶

b) Muzaraat Harfinin Kesreli Okunması

Kisai, Benî Dübeyr¹³⁷ kabilesinden muzari fiili *أَنْتِ تَلْحَنُ، أَنْتِ تَذْهَبُ* şeklinde duyduğunu belirtmiştir.¹³⁸ Ebu Hayyan bu bilgiyi aktarırken *وشذ ما سمعه الكسائي،* (Kisai’nin duyduğu bu kullanım şazdır) demiştir. *من بعض بني دبير: أَنْتِ تَلْحَنُ وتذهب*

c) *وَاحِدٌ عَشَرَ* Kullanımı

Kisai bu kullanımı Benî Esed veya Benî Abdülkays’tan bazılarına dayandırmaktadır. Ancak bu kullanım tamamen şazdır. Zira *وَاحِدٌ* kelimesi *عَشَرَ* ile terkip edildiği zaman müzekker hâlinde *أحد عشر* müennes hâlinde *عشرة* şeklinde gelmektedir.¹³⁹

¹³² Nehhas, *İrabî’l-Kur’an*, 3/142.

¹³³ İbni Cinni, *Sırru Sinaati’l-İrab*, 2/12.

¹³⁴ İbni Yaiş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 4/481.

¹³⁵ Endülüsi, *İrtişaf*, 4/562.

¹³⁶ İbni Cinni, *Sırru Sinaati’l-İrab*, 2/12.

¹³⁷ Bazı nüshalarda Benî Zübeyr şeklinde geçmektedir.

¹³⁸ İbni Akil, *el-Müsaid ala Teshil’l-Fevaid*, 2/598.

¹³⁹ Sirafi, *Şerhu Kitabi Sibeveyhi*, 4/291.

d) لُسْتُ ve لُسْتُا, لُسْتُم على شيء Kullanımları

Kisai bu kullanımları bazı Araplardan duyduğunu belirtmiştir.¹⁴⁰

e) إِنَّ قَائِمٌ Kullanımı

Bu kullanımın aslı اَنَا قَائِمٌ şeklindedir. اَنَا kelimesindeki hemze hazfedilmiş ن ise إِنَّ kelimesindeki nun'a idgam edilmiştir. Kisai bu kullanımı bazı Araplardan duyduğunu belirtmiştir.¹⁴¹

f) سادية ve ساتيا ساتا Kullanımları

Kisai bazı Araplardan duyduğu bu kelimeler سادسا (altıncı) kelimesine alternatif kullanımlardır. O, kimi Arapların سادسا kelimesini ساديا (altıncı olarak geldi) şeklinde kullandıklarını belirtmiştir. Ayrıca yine bir bedeviden وكانت آخر ناقة نحرها والدي أو جدي سادية وستين (babamın ya da dedemin kestiği son deve atmış altıncı devedir) dediğini duymuştur.¹⁴²

g) هَاذِ Kullanımı

Arap dilinde müfret müennes bir kelimeye işaret edildiğinde yaygın olan kullanım هذه kelimesidir. Ancak Benî Temim kabilesi bu kelimeyi هَازِي, Benî Tay ise هَاثَا şeklinde kullanmıştır. Bu kullanımlardan farklı olarak Kisai'nin bazı Araplardan duyduğu هَاذِ biçiminde üçüncü bir kullanım daha vardır. O, bazı Araplardan هَاذِ قَالَتْ ذاك (o bunu söyledi) kullanımını duyduğunu belirtmiştir.¹⁴³

h) رِضْوَان ve رِضْوَان Kullanımları

الرضا ve الرضا kelimelerinin tesniyeleri رِضْيَان ve رِضْيَان şeklinde gelmektedir. Kisai bazı Araplardan bunu رِضْوَان ve رِضْوَان şeklinde duyduğunu belirtmiştir.¹⁴⁴

i) رَبِّ Kullanımı

رَبِّ kelimesinin Araplar arasında birbirinden farklı kullanımları vardır. Bu kullanımların en fasihi رَبِّ'dir. A'sa'nın şu şiirinde olduğu gibi:

رَبِّ رِفْدٍ هَرَقْتُهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ ... مَ وَأَسْرَى مِنْ مَعْشَرٍ أَقْتَالِ

*O gün nice kanları akıttın ve cesetlerin arasında yürüdüün.*¹⁴⁵

¹⁴⁰ Ferra, *Liğâtü'l-Kur'an*.

¹⁴¹ Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 11/230.

¹⁴² Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 4/448.

¹⁴³ Ferra, *Liğâtü'l-Kur'an*.

¹⁴⁴ Cevherî, *es-Sihah*, 6/357.

¹⁴⁵ Bağdadi, *Şerhu Ebyati Muğni'l-Lebib*, 5/157.

رُبْ kelimesinin ayrıca رُبْ, رَبْ ve رُبْتُ şeklinde kullanımları da Araplardan duyulmuş ve şiirde kullanılmıştır. Bu kullanımların haricinde Kisai'nin Araplardan duyduğunu iddia ettiği diğer bir kullanım ise رَبْ kullanımıdır.¹⁴⁶

j) كَيْلَ Kelimesinin Çoğulunun Gelmesi

İbni Side, Kisai'nin aktardığı bu kullanımın şaz olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁷

Kisai'nin gramer anlayışında da sema büyük bir önem taşımaktadır. Ancak onu Basra ekolünden ayırıştıran husus şaz dahi olsa semaa dair elde ettiği veriler üzerine kıyas yapmasıdır. Bu konuda öne çıkan görüşlerinden bazıları şunlardır:

1) Mahzup'ın den Sonra Gelen Muzari Fiilin Mansup Okunması

Basralılara göre muzari fiil ل ve حَتَّى harficerlerinden sonra ya da kendilerinden önce mahza nefiy ya da talep fiili geçen sebebiyye فَ'sı ile maiyyet vav'ından sonra mahzup bir أَنْ ile mansup olur. Bu yerlerin dışında أَنْ mahzup iken muzari fiilin mansup olması caiz değildir.¹⁴⁸ Ancak Kisai muzari fiilin mahzup أَنْ'den sonra mutlak anlamda nasbolabileceğini savunmaktadır. O, bu konudaki görüşünü Araplardan duyduğu حَذَّ اللِّصَّ قَبْلَ يَأْخُذَكَ “Hırsız seni yakalamadan sen onu yakala” sözüne dayandırmaktadır. Şatibi, Kisai'nin aktardığı bu ifadenin muhakkak araştırılması gerektiğini çünkü Araplardan böyle bir kullanımın duyulmadığını ifade etmektedir. O, أَنْ mahzup iken fiilin merfu olması gerektiğini ve aşağıdaki şiirin de buna örnek olduğunu belirtmiştir:

تَسْمَعُ بِالْمُعِيدِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ

*Muaydi'yi duymak onu görmenden daha iyidir.*¹⁴⁹

Şiirin aslı تَسْمَعُ بِالْمُعِيدِ أَنْ şeklindedir. أَنْ hazfedilmiş fiil merfu olmuştur. Şatibi'nin Kisai'ye yönelttiği bu eleştiri bir eleştirinin çok daha ötesine geçmektedir. O, Kisai'nin aktardığı bu bilgi için لا بد من تتبعها (muhakkak araştırılması gerekir) derken bir güvensizlik izlenimi uyandırmaktadır. O, Araplardan yaptığı birçok alıntı ile Kisai'nin bu alıntısını çürütmeye çalışmıştır. تَفْعَلُ كَذَا أَحْسَنُ (böyle yapman en iyisidir.) تُكْرِمُ الضَّيْفَ خَيْرٌ لَكَ (misafirlere ikram etmen senin için daha hayırlıdır.) gibi rivayetlerle Arapların yaygın kullanımlarını örneklemiştir. Hatta konuyu daha ileri taşıyarak “adetleri üzerine kıyasa şaz

¹⁴⁶ Ebubekir İbnü'l-Enbari, *Şerhu'l-Kasaidi's-Sebi't-Tıvali'l-Cahiliyyat*, thk. Abdüsselam Muhammet Harun (Darü'l-Maarif, ts.), 32.

¹⁴⁷ İbni Side, *el-Muhkem ve'l-Muhiti'l-Azam*, 10/396.

¹⁴⁸ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 2/220.

¹⁴⁹ Şatibi, *el-Makasidü'l-Şa'fiye*, 6/93.

yapmışlardır.” diyerek Kisai’nin bu konudaki tutumunu göstermeye çalışmıştır.¹⁵⁰

Daha önce de belirtildiği gibi Kisai’nin şahsında Kûfe ekolüne karşı sergilenen bu sert tutum haksız yorumlara sebebiyet verebilmektedir. Zira eleştirilerin neredeyse yalanlama raddesine geldiğini gösteren bu ve benzeri açıklamalar sergilenen bu sert tutumun birer örneğidir.

2) Bütün Zarflar ile İğra Yapılması

İğra Arap dilinde yaygın olan üsluplardan biridir. *Muhatabı bir şeyi yapmaya teşvik etmek* anlamındadır. Örnek; *العمل الصالح* (salih amele sarıl), *أحاك أخاك* (kardeşine kardeşine tutun), *الصدق والأمانة* (doğruluktan ve güvenilir olmaktan ayrılma) Görüldüğü gibi iğra yapılan kelime daima mansuptur. Gizli bir *الزُّم* fiili ile nasbedilmiştir.¹⁵¹

İğra kimi zaman zarfla da yapılabilir. Ancak iğranın hangi zarflar ile yapılacağı konusunda Basra ve Kûfe ekolü arasında farklılıklar bulunmaktadır. Basralılar bu zarfları *دونك، عندك، مكانك، إليك، وراءك*, gibi Araplar tarafından yaygın kullanılan ifadelerle sınırlamışlardır. Kisai ise tek harf olmadığı sürece her zarf ve her harficerle iğranın yapılacağı görüşündedir. Bu görüşüne de sadece kendisi tarafından duyulmuş olan *بَيْنَكُمَا الْبَعِيرَ فَخُذَاهُ* “Aranızdaki deveyi tutun, yakalayın” kullanımını örnek göstermiştir.¹⁵²

Sadece Kisai tarafından duyulmuş olan bu kullanımın iğraya örneklik teşkil edebileceği konusu tartışmalıdır. Örneğin Muradi, bu kullanım mevcut olsa dahi iğraya örnek olamaz demiştir. Zira ona göre *الْبَعِيرَ* kelimesinin mansup olması iğradan dolayı değildir. Bu kullanımda iştilal¹⁵³ vardır.¹⁵⁴ Yani *الْبَعِيرَ* kelimesi kendisinden sonra gelen *فَخُذَاهُ* fiili tarafından nasbedilmiştir. Ancak *خُذَا* fiili kendinden sonra gelen *هُ* zamirini nasbetmektedir. Bu durum iştigale yol açmaktadır. Arap dilcileri böylesi bir durumda takdim eden mefulün mahzuf bir fiille mansup ve bu fiilin de mefulden sonra gelen fiilin aynısı olduğunu belirtmektedirler. Bu durumda cümlelerin takdiri *بَيْنَكُمَا فَخُذَا الْبَعِيرَ فَخُذَاهُ* şeklinde olmaktadır. Nazirü’l-Ceyş (ö. 697/1298) de bu örnekte iğraya bir delil bulamadığını bunun olsa olsa iştigale örnek olabileceğini belirtmiştir.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Şatibi, *el-Makasidü’ş-Şafiye*, 6/93.

¹⁵¹ İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 3/301.

¹⁵² Endülîsi, *İrtisaf*, 5/310.

¹⁵³ İştilal, mefulün fiilden önce gelmesi aynı zamanda fiilden o mefule dönen bir zamerin bulunmasıdır.

¹⁵⁴ Muradi, *Tavzihu’l-Makasid*, 3/164.

¹⁵⁵ Nazirü’l-Ceyş, *Temhidü’l-Kavaid bi Şerhi Teshili’l-Fevaid*, 8/399.

3) لا حول وقوة Okuyuşu

Basra ekolüne göre لا tekrar etmediği zaman ikinci isimde قوة veya قوة olmak üzere iki vecih caizdir. لا حول وقوة - لا حول وقوة örneklerinde olduğu gibi. Ancak ikinci ismin fetha üzerine mebni olması mümtendir.¹⁵⁶ Bu durumu onlar لا'nın zayıf bir amil olmasına ve tekrar etmeden amel edemeyeceğine bağlamışlardır.

Kisai'nin ikinci isimde لا'nın gizli olduğu ve dolayısıyla o ismin de aynı şekilde fetha üzerine mebni olduğu düşüncesi dilciler tarafından şaz olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁷

4) Sıladaki Zarfın Fiilinin Hazfedilmesi

Zarflar sılada kullanıldıklarında fiillerinin zikredilmesi vaciptir. Zira zarflar nakıs oldukları için fiilleri olmadan sılada tek başlarına kullanılamazlar. جاء الذي نزلنا المنزل بك şeklinde bir ifade caiz değildir. Ancak Kisai Araplardan duyduğu نزلنا المنزل الذي البارحة (dün uğradığımız eve uğradık) ifadesine dayanarak bunun caiz olduğu kanaatindedir. İbni Hişam, Kisai'nin aktardığı bu kullanımın şaz olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁸ Ebu Hayyan da Kisai'nin bu alıntısının kural dışı olduğunu ama kendisinin bu konuda sadece sema ile yetindiğini belirtmiştir.¹⁵⁹

5) نعم ve بئس Fiillerine Tesniye ve Çoğul Zamirinin Bitişmesi

نعم ve بئس fiilleri camit olduklarından kendilerinden muzari gibi başka bir fiil ve ismifail gibi bir isim türetilmediği gibi merfu zamir almak suretiyle tesniye ve çoğul da olmazlar. Dolayısıyla نَعْمًا ve نَعْمُوا şeklinde bir kullanımları yoktur.¹⁶⁰

Halil bin Ahmet'e göre bu kelimeler tesniye ya da çoğul yapıldığında kendi yapısıyla değil نَعْمُوا ve بَيَّسُوا şeklinde kullanılır, demiştir.¹⁶¹

Kisai bu konuda cumhura muhalefet etmiş ve bazı Araplardan duyduğu قومك ifadesine binaen bu fiillerin tesniye ve çoğul zamiri alabileceğini belirtmiştir.¹⁶²

6) صمنا من الشهر خمساً Kullanımı

Cumhura göre sayılan (madud) hazfedildiğinde sayı (aded) o varmışçasına müzekker ya da müennes kullanılır. Örneğin, صمت خمسة ifadesinde sayı müennes gelmiştir. Çünkü burada sayılan (أيام) kelimesinin müfredi müzekker olduğu için

¹⁵⁶ İbni Hişam, *Şerhu Katri'n-Neda*, 168.

¹⁵⁷ İbni Akil, *el-Müsaid ala Teshili'l-Fevaid*, 2/97.

¹⁵⁸ İbni Hişam, *Şerhu Katri'n-Neda*, 111.

¹⁵⁹ Endülüsi, *İrtıfak*, 2/1001.

¹⁶⁰ İbnü's-Şeceri, *el-Emali*, 2/421.

¹⁶¹ Halil bin Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, "bs", 7/316.

¹⁶² Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 10/124; Cevceri, *Şerhu Şüzuri'z-Zeheb*, 1/153.

sayı ona zıt bir şekilde yani müennes kullanılmıştır. *سرت خمساً* ifadesinde sayının müzekker gelmesi ise sayılanın (لِال) müfredinin müennes olmasından dolayıdır. Ancak Kisai, Ebü'l-Cerrah'tan duyduğu *صمنا من الشهر خمساً* ifadesini delil olarak kullanmış ve sayılan mahzuf olduğunda sayının her durumda müzekker gelmesi ni caiz görmüştür. Ancak Arap dilcilerinden bazıları Ebü'l-Cerrah'ın fasih olmadığı dolayısıyla sözünün dikkate alınmaması gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁶³

8) *خَصِيصَى* Kelimesinin *فِعْلَاء* Vezninden Gelmesi

Arap dilinde maksur isimler için kullanılan çok sayıda vezin vardır. Ancak bu vezinlerin on iki tanesi meşhur olup *فِعْلَى* da bunlardan biridir. *خَلِيفَى*, *جَيْثَى* ve *خَصِيصَى* gibi kelimeler bu vezinden gelmektedir.¹⁶⁴ Ancak Kisai, bazı Araplardan *خَصِيصَى* kelimesini *خَصِيصَاء* şeklinde maksur değil de memdud olarak kullanıldığını duymuştur. Oysaki Kisai'nin duymuş olduğu bu kullanım birçok dilci tarafından şaz olarak değerlendirilmiş ve kuralın bu kelimeyi *خَصِيصَى* şeklinde kullanılmasını gerektirdiğini belirtmişlerdir.¹⁶⁵ Ayrıca Kisai'nin öğrencisi Ferra da hocasının bu görüşünü kabul etmemiştir.¹⁶⁶

9) *الخمسۃ العشر درهماً* Kullanımı

Basralı dilciler mürekkep sayılarda *العشر* kelimesine *ال*'ın dâhil olmasını caiz görmemektedirler. Kisai ise bunu caiz görmektedir. O, bu konudaki görüşünü Ahfeş el-Evsat'ın Araplardan bu kullanımı duyması üzerine inşa etmiştir.¹⁶⁷

Kûfe ekolü de bu konuda imamları Kisai'nin görüşünü benimsemektedir. Enbari iki ekol arasındaki görüş farklılığını her iki ekolün de metodunu vurgulamak suretiyle şu şekilde açıklamıştır:

Bu konuda Basra ekolü kıyası Kûfe ekolü ise semai tercih etmiştir. Basra ekolünün delili şudur: *الخمسۃ العشر* mürekkep olduğundan tek bir isim gibidir. *الخمسۃ*'nin başında *ال* bulunduğundan *العشر* kelimesinde de *ال*'ın olmasına gerek yoktur. Aksi durumda aynı isim iki kez muarref olacaktır. Kûfe ekolü ise bu konuda Ahfeş el-Evsat'ın rivayetiyle yetinmiştir. Zaten Kûfe ekolünün bu konularda kıyası oldukça zayıftır.¹⁶⁸

Enbari'nin iki ekol arasında yapmış olduğu bu değerlendirme bu ekollerin gramerde takip ettikleri metodu da özetlemektedir. Gerçekten başta Kisai olmak

¹⁶³ Endülüsi, *İrtişaf*, 2/750.

¹⁶⁴ Ezherî, *Şerhu't-Tasrih*, 2/493-495.

¹⁶⁵ İbni Kayyim Cevziyye, *İrşadi's-Salik ila Halli Elfıyyeti İbni Malik*, 2/370; Ezherî, *Şerhu't-Tasrih*, 2/495.

¹⁶⁶ Radi Esterabadi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/168.

¹⁶⁷ Nehhas, *Kitabü Umdeti'l-Küttab*, 171.

¹⁶⁸ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/255.

üzere Kûfe ekolü semaa dair bir verinin olduğu yerde kıyası ikinci plana itmektedir. Böylelikle onlar bir dilin kurallarının ancak o dilin alındığı insanlar tarafından belirlenebileceği şeklinde bir tutum geliştirmişlerdir.

2.2. Ferra'nın Şazza Kıyas Yapması

Ferra da tıpkı hocası Kisai gibi semaa oldukça önem veren bir dilcidir. Ancak semaa çok değer verip ona çokça müracaat etmesine rağmen bu konuda Kisai'den daha hassas davranmıştır. O, semaa dair elde ettiği verilerin fasih Araplardan gelmesine de ayrıca dikkat etmiştir.¹⁶⁹

Ferra ile hocası Kisai arasındaki diğer bir ortak nokta, bedevilerin yaşadıkları yerlere çokça ziyarette bulunmaları ve Arapçayı kaynağından öğrenme çabalarıdır. Bu durum Ferra'nın büyük bir birikime ve zengin bir dağarcığa ulaşmasına vesile olmuştur. Onun Arap kabilelerini çokça ziyaret edip onların dillerine vukufiyeti başta *Meani'l-Kur'an* olmak üzere birçok eserinde göze çarpmaktadır. Eserlerinde “Benî Esed, Benî Amir, Benî Kilab, Benî Dübeyr, Benî Ukayl, Benî Bahile, Benî Hanife, Benî Numeyr, Rebia'dan bazıları, Benî Fek'as'tan bazıları, Benî Süleym'den bazıları, Temimli biri, ensardan bazıları, bazı Araplar” bana söyledi şeklindeki ifadelere sıklıkla rastlanmaktadır.¹⁷⁰ Ferra'nın bu kadar çok kabileden alıntı yapması onun Arap dilini gerçek sahiplerinden öğrenme arzusu-
nu göstermektedir. Bununla birlikte hocası Kisai'den de ...أنشدني الكسائي عن بعض... (Kisai falancasından duyduğunu bana söyledi) diyerek çok sayıda alıntı yapmıştır. Bütün bu alıntılar hocasından kendisine miras bırakılan sema kültürünün bir tezahürüdür.

Ferra'nın semaa dair bu birikimi birçok Arap kabilesinden yaptığı alıntılarla sınırlı değildir. O, özellikle Kur'an'daki birçok kullanımı lehçeler bazında kıyas etmiş ve kullanımları ayrıca şiirlerle veya Araplardan duyduğu kimi kullanımlarla örneklendirmiştir. *“Şüphe yok ki Allah, utanıp çekinmez...”*¹⁷¹ ayetinde يَسْتَحْيِي fiilinin bu hâli ile yani sonunda iki tane ي ile okunmasının Kureyş ve Arapların çoğuna ait olduğunu belirtmiş, daha sonra Temim ve Bekir bin Vail kabilelerinin bu fiili يَسْتَحْيِي şeklinde tek ي ile kullandıklarını belirtmiştir. Ayrıca kendisi de bazı Araplardan يَسْتَحْيِي kullanımını destekleyen şu şiiri duyduğunu belirtmiştir:

أَلَا يَسْتَحْيِي مِنَّا رَجَالٌ وَتَتَّقِي ... مَحَارِمَنَا لَا يَبُوءُ الدَّمُ بِالْذَّمِّ

¹⁶⁹ Muhammet Abdullah Süleyman, *el-Fikri'n-Nahvî Lede'l-Ferra* (Sudan: Camiatü'n-Niley, 2017), 38.

¹⁷⁰ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 2/196, 2/391, 2/161, 2/22, 1/81, 1/67, 3/124, 3/229, 1/49, 1/81.

¹⁷¹ Bakara 2/26.

*Bizim adamlarımız haya edip de yasaklarımızdan sakınmazlar mı? Kan, kan ile geri dönmaz.*¹⁷²

Bir başka örnekte de *فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا* ayetindeki *أَمَّا* ifadesinin Arapların çoğu tarafından bu şekilde kullanıldığını ancak Benî Amir ve Temim kabilelerinin bunu *أَيِّمًا* şeklinde kullandığını belirtmiş ve bu kullanıma bazılarının duyduğu şu şiiri örnek getirmiştir:

مُبْتَلَةً هَيْفَاءَ أَيِّمًا وَشَاحُهَا ... فَيَجْرِي وَأَيِّمًا الْحِجْلُ مِنْهَا فَلَا يَجْرِي

*Bakire ve zariftir. Şalı peşinden sizülür de halhalları sabittir.*¹⁷³

Ferra'nın farklı lehçeler arasında kıyaslama yapması ve nadir nice kullanımları duymuş olduğu şiir veya nesirle desteklemesi onun sıklıkla uyguladığı bir yöntemdir. Bununla beraber o, bazen alıntı yaptığı lehçeleri değerlendirmiş ve bu lehçeleri aşağıda güçlüden zayıfa doğru sıralanan beş farklı kategoriden birine dâhil etmiştir.

a) اللغة الأجود (En iyi/en güzel lügat)

Ferra farklı lehçelerdeki kullanımları değerlendirirken bu kullanımlar arasında kendince en iyi gördüğünü genelde *أجود* olarak nitelemektedir. O, *لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ أَوْ كَظُلُمَاتٍ سُخْرِيًّا* kelimesinin, *"Birbirlerine işlerini gördürsünler diye..."*¹⁷⁴ *سُخْرِيًّا* kelimesinin, *فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ* kelimesinin, *"Yahut engin bir denizin kopkoyu karanlıkları gibidir."*¹⁷⁵ *لُجِّيٍّ* kelimesinin, *"O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır."*¹⁷⁶ *وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ* kelimesinin, *"Cam inciye andıran bir yıldızdır."*¹⁷⁷ *الرُّجَاةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ* ve *دُرِّيٌّ* sözcüklerinin, *دُرِّيٌّ* kelimesinin bu şekilde yani ilk harflerinin zammeli kullanımının Arapların çoğuna ait olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu lügatleri *أجود* olarak değerlendirmiştir. Buna karşın kimi Arapların *سُخْرِيٍّ* örneğinde olduğu gibi bu kelimeleri ilk harfleri kesreli kullandıklarını belirtmiştir.¹⁷⁸

Bir diğer örnekte de Hicaz ve Necd kabilelerinin kullanımını karşılaştırmıştır. Hicazlılar *أَسِيرَ* kelimesini *أُسَارَى* şeklinde çoğul yaparken Necd kabilesi *أَسْرَى* şeklinde çoğul yapmaktadır. Ferra, Necd kabilesine ait olan kullanımı *أجود* olarak değerlendirmiştir. Sebep olarak ise *أَسِيرَ* kelimesinin *فَعِيل* vezninden olduğunu ve

¹⁷² Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 21.

¹⁷³ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 21.

¹⁷⁴ Zuhurf 43/32.

¹⁷⁵ Nur 24/40.

¹⁷⁶ Bakara 2/255.

¹⁷⁷ Nur 24/35.

¹⁷⁸ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 44.

bu vezinden gelen çoğulların genelde فعلى şeklinde kullanılmasını göstermiştir.¹⁷⁹ Örneğin; جَرِيحٌ - جَرَحَى ve صَرِيحٌ صَرَعَى Her iki çoğul da Kur'an'da kullanılmıştır. Ancak Ferra'nın kıyas yoluyla bir kullanımı diğerine tercih ettiği görülmektedir.

b) اللغة الفاشية (Yaygın lügat)

Ferra bu kavramı yaygın olan ve Arapların çoğu tarafından kullanılan ifadeler için tercih etmektedir. Bu ifadelerden bazıları şunlardır:

- الرِّضَاعَةُ kelimesini Ferra, اللغة الفاشية olarak değerlendirirken bazı Arapların

bu kelimeyi الرِّضَاعَةُ şeklinde kullandığını belirtmiştir.¹⁸⁰

- أَعَوَيْنَاهُمْ yaygın lügat iken bazı Araplar عَوَيْنَا şeklinde kullanmıştır.¹⁸¹

- الْفُقْرُ yaygın lügat iken bazı Araplar الْفُقْرُ şeklinde kullanmıştır.¹⁸²

- إِبْرَاهِيمُ yaygın lügat iken إِبْرَاهِمُ - إِبْرَاهِمُ lügatleri ise nadir lügatlerdir.¹⁸³

- جَدَّادًا yaygın lügat iken جَدَّادٌ nadir lügattir.¹⁸⁴

c) اللغة الشاذة (Şaz Lügat)

Ferra lügatleri değerlendirirken sıklıkla başvurduğu kavramlardan biri de şaz kavramıdır. Şaz kavramını kullandığı birçok yerde de “Bunu arzu etmem. Çünkü bu şazdır.” şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Bazen bir kullanımı neden şaz gördüğünü açıklarken bazen şaz olduğunu belirtmekle yetinmiştir. İleri sürdüğü gerekçeler arasında bazen o lügatin yaygın lügate aykırı olması, bazen anlam bakımından mantıklı olmaması gibi nedenler gelmektedir. Şu örneklerde olduğu gibi:

- Bazı Araplar عَسَيْتُمْ kelimesi yerine عَسَيْتُمْ demektedir. Ferra'ya göre bu şazdır. Çünkü bu fiilde doğru olan lügat عَسَيْتُمْ'dur.¹⁸⁵

- Ebu Abdurrahman Sülemini لُعُوبٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُعُوبٍ ayetindeki لُعُوبٍ kelimesini لُعُوبٍ şeklinde okumuştur. Ferra'ya göre bu okuyuş şazdır.¹⁸⁶

- يُوَدِّهِ إِلَيْكَ ayeti ile وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ayetindeki ُ zamirini bazı Araplar hem vasıl hem de vakıf hâlinde sakın okumaktadır. Ferra'ya göre bu kullanım şazdır.¹⁸⁷

¹⁷⁹ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 29.

¹⁸⁰ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 42.

¹⁸¹ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 113.

¹⁸² Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 41.

¹⁸³ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 45.

¹⁸⁴ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 98.

¹⁸⁵ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 35.

¹⁸⁶ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 3/80.

¹⁸⁷ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 49.

- Ebu Abdurrahman Sülemi يُخْرِبُونَ fiilini يُخْرِبُونَ şeklinde okumuştur. Ferra'ya göre bu okuyuş şazdır. Sebep olarak ise يُخْرِبُونَ fiilinin *bir şeyi tamamen yıkmak*, يُخْرِبُونَ fiilinin ise *işlevsiz bırakma* anlamına geldiğini, *işlevsiz bırakma* anlamının ayette kastedilen manaya daha uygun olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸

- Bazı Araplar شَأْنُ يُغْنِيهِ fiilini يغنيه şeklinde okumaktadır. Ferra'ya göre bu okuyuş şazdır.¹⁸⁹

- إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ fiilinin سَرَقَ şeklinde okunması Ferra'ya göre şazdır.¹⁹⁰

Ferra'nın şaz olarak değerlendirdiği daha birçok lügat vardır. Burada asıl dikkat edilmesi gereken onun şaz olduğunu belirttiği her kullanıma “ben bu kullanımı arzu etmem” kaydını getirmesidir. Belki de o, bu açıklamasıyla kendisi ile şaz lügatler arasına mesafe koyduğunu göstermek istemektedir. Ferra'nın şaz dediği kullanımlar incelendiği zaman her ne kadar kendisi bir açıklama yapmasa da bu kullanımların yaygın ve herkesçe kabul edilen kullanımlara aykırı olduğu anlaşılmaktadır.

d) اللغة المرفوضة (Reddedilen lügat)

Ferra'nın bu ifadeyi şaz ile eş anlamlı mı kullandığı ya da farklı bir kategoride mi değerlendirdiği hakkında kesin bir şey söylemek güçtür. Onun “reddedilen lügat” kavramını şazdan bir alt mertebede gördüğü düşünülmektedir. Şaz kavramına çok kez başvururken bu kavramı oldukça nadir kullanmıştır. Ayrıca şaz olarak tanımladığı kullanımların kabulü veya reddi konusunda bir açıklama yapmazken bu kavramı tercih ettiği kullanımların sadece şiirde olabileceğini nesirde kullanılamayacağını belirtmektedir. Bu durum onun iki kavrama farklı misyonlar yüklediği izlenimini vermektedir. Onun reddedilen lügat olarak nitelediği kullanımlardan bazıları şunlardır:

Ferra şu şiirde geçen حَدَائِدُهَا kullanımını bu kategoriye sokmuştur:

فَهْنَ يَجْمَعْنَ حَدَائِدَهَا

O kadınlar demirlerini topladılar.

Sebep olarak ise siga-i müntehe'l-cumu olan ifadelerin tekrar çoğul yapılmasının caiz olmadığını belirtmiştir. Zira حَدَائِدَات kelimesinin önceki çoğulu حَدَائِد'dir. Bu siga bir kelimenin çoğul yapılacağı nihai noktadır. Yani bu sigada olan bir kelimenin tekrar çoğul yapılması caiz değildir. Dolayısıyla دَرَاهِمَات،

¹⁸⁸ Ferra, *Lügâtü'l-Kur'an*, 139.

¹⁸⁹ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 3/238.

¹⁹⁰ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 2/53.

مساجدات gibi kullanımlar doğru değildir. Zira bu kelimelerin çoğulu مساجد دراهیم، دانیر، مساجد şeklindedir.¹⁹¹

e) اللغة القبيحة (Çirkin/kötü lügat)

Ferra'nın en alt derecedeki ifadeler için kullandığı bir kavramdır. Kendisi bu kavramları neye karşılık kullandığını açık bir şekilde belirtmese de verdiği örneklerden ve yaptığı yorumlardan yola çıkarak bu ifadeyi dilde var olan en kötü ve kabul edilemez ifadeler için kullandığı varsayılabilir. Bu yorumu yaptığı kullanımlardan bazıları şunlardır:

كلا kelimesinin ref, nasp ve cer hâlinde bu şekilde kullanıldığını belirttikten sonra Benî Kinane kabilesinin bu kelimeyi nasp hâlinde رأيت كي الرجلين cer hâlinde وهي قبيحة قليلة (az ve kötü) yorumunu yapmıştır.¹⁹²

Örneklerden de anlaşılacağı üzere semaa dair veriler Ferra için büyük bir önem taşımaktadır. Kendisi özellikle Kur'an'daki kelimeleri açıklarken bu kelimeleri Arapların şiir ve sözlerinden delil getirmekte ve bunlara aykırı şekilde kullanılan kimi kıraatleri kabul etmemektedir.

Ferra'nın semaa yüklediği bu anlamın yanı sıra o, kıyasa da çok kez başvurmuştur.¹⁹³ Eserleri incelendiğinde birçok kez “varit olan buna kıyas edilir”¹⁹⁴ “buna kıyas et”¹⁹⁵ ve “bu kıyasa uygundur”¹⁹⁶ gibi ifadeleri kullandığı görülmektedir.

Ferra birçok gramer kuralına kıyas yapmak suretiyle ulaşmıştır. Örneğin müfret münada ismin zamme üzerine mebni olduğu konusunda Basra ekolü ile hemfikir dir. Ancak Basra ekolü bu münadayı mahzuf bir أدع fiilinin mefulü olarak görmekte ve onu mahallen mansup saymaktadır. Ferra ise bu münadanın ne fail ne de meful olduğu görüşündedir. Bu görüşünü de yaptığı şu kıyas ile açıklamaktadır:

Münada da asıl olan nudbede olduğu gibi يا زيدا şeklinde kullanılmasıdır.

Burada münada ne fail ne meful ne de muzafıyhtir. Ancak bu kullanımda münada olan isim biri baştaki يا diğeri de sondaki ا olmak üzere çeken iki harf arasında kalmaktadır. Bu ifade çokça kullanılınca tahfiflik için baştaki يا ile yetinilmiş sondaki ا hazfedilmiştir. Daha sonra münada tıpkı بَعْدُ ve قَبْلُ gibi zamme üzerine mebni kılınmıştır. Zira قَبْلُ ve بَعْدُ kelimelerinin muzafıyhtleri hazfedilince nasıl ki zamme üzerine mebni oluyorsa aynı

¹⁹¹ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 1/428.

¹⁹² Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 2/184.

¹⁹³ Zülfikar Tüccar, “Ferra, Yahya bin Ziyat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/407.

¹⁹⁴ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 2/407.

¹⁹⁵ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 1/277.

¹⁹⁶ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 3/156.

şekilde زيدا kelimesinden de | hazfedilince zamme üzerine mebni olur. Çünkü o da muzafileyhe benzer bir misyon yüklemektedir. Mesela her ikisi de önceki kelimeyi tamamlayan ve onun parçası gibi olan kelimelerdir.¹⁹⁷

Ferra'nın burada müfret münadayı izafetten kesilen قَبْلُ ve بَعْدُ gibi zamme üzerine mebni yapması onun kıyası oldukça efektif kullandığı örneklerden biridir.

Ferra'nın semaa bu denli önem vermesi ve ayrıca kıyasa da çokça başvurması akıllara şu soruyu getirmektedir: Acaba o, şaz olarak değerlendirilen kullanımlara da kıyas uygulamış mıdır? Abdurrahman bin Maada eş-Şehri, Ferra'nın *Meani'l-Kur'an* adlı eserinde nahvî görüşlerini temellendirirken kullandığı şiirler hakkında şu açıklamaları yapmıştır:¹⁹⁸

- 875 defa şiirden delil getirmiştir.

- Bu şiirler bazen cumhur ulemanın görüşünü bazen de kendi şahsi görüşlerini desteklemektedir. Ayrıca bazen de cumhura muhalif olanların görüşünü desteklemek amacıyla getirilmiştir.

- Bazen sadece zaruret olarak kabul edilen ve nesirde kullanıma müsaade edilmeyen şiirlerle de delil getirmiştir.

- Bazen bu şiirleri farklı Arap lehçelerini delillendirmek amacıyla kullanmıştır.

- Aktardığı şiirlerden birçoğunu kendisinin duyduğunu ifade etmiştir.

Abdurrahman bin Maada'nın da temas ettiği gibi Ferra bazen zaruret kapsamında değerlendirilen şaz şiirleri de kullanmaktadır. Açıkçası o, şazlara her ne kadar hocası Kisai kadar sıklıkla müracaat etmese de hocasından kendisine aktarılan bu eğilimi taşıdığı görülmektedir. Zira birçok konuda cumhura muhalefeti genelde şaz olan şiir veya kullanımlara dayandırmaktadır. Bu konulardan bazıları şunlardır:

a) كِرَاءَاتِي أَنْ يُحْيِيَ Kiraatine Cevaz Vermesi

Ferra, اَلْيَسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلٰى اَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتٰى “Peki (bunları yapan) Allah'ın, ölüleri tekrar diriltmeye gücü yetmez mi?”¹⁹⁹ ayetindeki يُحْيِيَ kelimesinin أَنْ يُحْيِيَ şeklinde kullanılmasına cumhurun aksine cevaz vermiştir. Delil olarak ise şu şiiri zikretmiştir:

وَكَاَنَّهُا بَيْنَ النِّسَاءِ سَبِيكَةٌ ... تَمُشِّي بِسَدَةِ بَيْتِهَا فَتُعِي

O kadınlar arasında bir altın parçasıdır. Evinin avlusunda yürür de sonunda bitkin düşer. (Yani dışarı çıkıp kendini göstermez)²⁰⁰

Ferra'ya göre يُحْيِيَ kelimesindeki birinci ي'nin harekesi makablindeki sakın ح harfine verilmiş daha sonra birinci ي, sakın kaldığı için ikinci ي harfine

¹⁹⁷ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/264.

¹⁹⁸ Abdurrahman bin Maada eş-Şehri, *eş-Şahidü's-Şi'rî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim Ehemmiyetuhu ve Eserihu ve Menahici'l-Müfessirin fi'l-İstişhad bih* (Riyad: Mektebetü Dari'l-Minhac, 1431), 741.

¹⁹⁹ Çantay, *Kur'an-ı Hakim*, Kıyamet 75/40.

²⁰⁰ Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 3/213.

idgam edilmiştir. Ancak delil olarak kullandığı bu şiir birçok dilci tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir. İbni Cinni, “Ferra’nın söylediği şu şaz şiir dışında böyle bir kullanım yoktur”²⁰¹ diyerek bu şiiri eleştirmiştir. İbni Ufur bu şiir hakkında “Bu şiir şazdır, söyleyeni de yerilmiştir.”²⁰² yorumunu yapmış, İbni Akil ise “Şaz olduğundan bu şiire kıyas yapılmaz.” demiştir.

Dil âlimlerinin bu şiire şiddetle karşı çıkmalarının sebebi hem sema hem de kıyas açısından tamamen hatalı olmasındandır. Ebu Hayyan’ın bu şiirle ilgili yaptığı şu değerlendirme konuyu özetlemektedir:

Doğru olan şairin ثُعِي kelimesi yerine ثُعِي kelimesini kullanmasıdır. Sema da kıyas da bunu gerektirmektedir. Semaen benzer fiillerin tamamı ثُعِي şeklinde kullanılmaktadır. Kıyasen ise orta harfi ve son harfi illetli olan fiillerin orta harfi sahih gibi kabul edilmekte ve kendisine herhangi bir ilal işlemi uygulanmamaktadır. Dolayısıyla ثُعِي fiilinin orta harfi birinci ي ile ثُعِي fiilinin orta harfi د arasında hiçbir fark yoktur. Ferra ثُعِي fiilinin ثُعِي fiiline benzer bir ilale sahip olduğunu düşünmektedir. ثُعِي aslında ثُعِي şeklidir. Birinci ر’nın harekesi makabline verilmiş daha sonra ikinci ر harfine idgam edilmiştir. Ancak illetli fiiller bu konuda sahih fiillerden farklı bir şekilde ilale tabi tutulmaktadır. Ferra’nın aktardığı şiirin kime ait olduğu bilinmemekte hatta sonradan uydurulduğu anlaşılmaktadır. Söyleyeni belli olsa bile şazdır ve aldırış edilmemelidir.²⁰³

b) Harfinin Harfi Üzerine dâhil Olması

Ferra bir harfin tekit amacıyla başka bir harfe dâhil olabileceğini belirtmiş ve buna şu şiiri örnek olarak getirmiştir:

لَا وَاللَّهِ لَا يُلْفَى لِمَا بِي ... وَلَا لِمَا بِهِمْ أَبَدًا دَوَاءً

*Allah’a yemin olsun bendeki kedere onlardaki hasede ebediyen deva yoktur.*²⁰⁴

Cumhur ulema bir harfin fasıla olmadan başka bir harfe bitişmesini kesinlikle caiz görmemektedir. Ayrıca bir harfin başka bir harfe bitişmesinin telaffuz zorluğuna yol açacağından şiiri şaz olarak değerlendirmişlerdir.²⁰⁵ Hatta Üşmuni bu şiiri “en şaz”²⁰⁶ İbni Malik ise “şazzın son noktası” olarak tanımlamaktadırlar.²⁰⁷

²⁰¹ İbni Cinni, *el-Muhtesab*, 2/318.

²⁰² İbni Ufur, *el-Mümti fi’t-Tasrif*, 370.

²⁰³ Endülüsi, *et-Tezyil ve’t-Tekmil*, 1/201.

²⁰⁴ Ferra, *Meani’l-Kur’an*, 1/68.

²⁰⁵ Faridi, *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*, 3/213.

²⁰⁶ Üşmuni, *Menheci’s-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 2/350.

²⁰⁷ İbni Malik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’s-Şafıye*, 3/1188.

c) هَلُمْنِ Fiilini هَلُمْنِ Şeklinde Kullanması

هَلُمْنِ fiiline cemi müennes nun'u bitiştiğinde Basralılar'a ve bazı Kûfelilere göre هَلُمْنِ şeklinde kullanılır. Bu kullanımı tercih etmelerindeki neden فَعَدَنْ ve فُئِنَ fiillerinde olduğu gibi cemi müennes nun'unun makablini sakın istemesinden dolayıdır. Dolayısıyla bu nun'un makablini sakın kılabilmek için Basralılar idgamı açarak (fek) kullanmışlardır. Ancak Ferra burada farklı bir görüş ortaya koymaktadır. O, cemi müennes nun'unun makablinin her daim sakın olacağına karşı çıkmamakla birlikte هَلُمْنِ fiilinde bunu sağlamanın farklı bir yolu olduğu düşüncesindedir. Ona göre cemi müennes nun'undan önce sakın bir nun eklenerek de bu sağlanabilir. Dolayısıyla sakın nun, cemi müennes nun'una idgam edilerek fiil هَلُمْنِ şeklinde kullanılmalıdır. Ferra bu görüşüne, kimi kabilelerin رَدَدَتْ fiilini رَدَاتْ şeklinde kullanmalarını delil göstermiştir. Çünkü merfu muttasıl olan تَ zamiri de tıpkı cemi müennes nun'u gibi makablini sakın istemektedir. Basralılar ve bazı Kûfeliler bundan dolayı رَدَ fiilini açarak رَدَدَتْ şeklinde kullanmaktadırlar. Ferra'nın örnek olarak verdiği kullanımda ise yine merfu muttasıl olan تَ zamirinin makabli sakın kılınmış ancak idgamın çözülmesiyle değil sakın bir elif ilavesi ile bu sağlanmıştır. Sırfi bu bilgileri verdikten sonra "Ferra dışındakilerin görüşü kıyasa uygun olandır. Onun elif ilave edilmesine dair örnek olarak sunduğu lügat dikkate alınmayan şaz lügatlerdendir." demiştir.²⁰⁸

Bu örnekte Ferra'nın çoğu dilciler tarafından şaz görülen bir kullanımı delil saydığı ve ona kıyas yapmak suretiyle bir hüküm inşa ettiği görülmektedir.

d) مَوْضِعْ Kelimesini مَوْضِعْ Şeklinde Aktarması

مَوْضِعْ kelimesinin doğru kullanımı orta harfinin kesreli okunmasıdır. Ancak Kisai'nin Araplardan işitmiş olduğu مَوْضِعْ kullanımı şazdır.²⁰⁹ Onun burada şaz görülen bir kullanımı delil olarak ileri sürdüğü görülmektedir.

e) أُنُوقْ Kelimesini أُنُوقْ Şeklinde Aktarması

İbni Cinni, Ferra'nın bu kelimeyi أُنُوقْ olarak aktarmasının şaz olduğunu belirtmiştir.²¹⁰ أُنُوقْ kelimesi aslında أُنُوقْ kelimesinden dönüştürülmüştür. Bu kelimedeki orta harfle son harf yer değiştirmiş kelime أُنُوقْ olmuştur. Daha sonra و harfi ي harfine dönüştürülerek أُنُوقْ hâline dönüşmüştür. Yani kelimede önce ibdal sonra

²⁰⁸ Sirafi, *Şerhu Ebyati Sibeveyhi*, 1/105.

²⁰⁹ İbni Hişam Lahmi, *el-Medhal ila Takvimi'l-Lisan ve Talimi'l-Beyan*, thk. Hatim Salih Damın (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2003), 166.

²¹⁰ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/268.

kalb işlemi gerçekleşmiştir.²¹¹ Bu kelime artık **أَيْنَقَ** şeklinde kullanıldığından İbni Cinni, Ferra'nın aktardığı diğer rivayeti şaz olarak değerlendirmektedir.

Sonuç olarak Ferra'nın eserlerinde çoğu kez “Bu kullanımı arzu etmem. Çünkü şazdır.” demesiyle birlikte birçok kez de şaz kabul edilen kullanımları delil olarak ileri sürmesi aslında bir tezat gibi görünebilir. Ancak burada bir tezat yoktur. Zira daha önce de belirtildiği gibi şazlar, ekolden ekole hatta aynı ekol içerisindeki dilcilere göre bile değişkenlik gösterebilmektedir. Bu durum tamamen şaz olarak değerlendirilen kimi kullanımların diğerleri tarafından hüccet olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Bütün bu karışıklık içerisinde Ferra'nın şaz kullanımlara kıyas yapıp yapmadığı sorusu hâlen cevaplanmamış gibi görülebilir. Muhtemelen bu sorunun en doğru cevabı şudur: Ferra'nın gözünden bakıldığında o, şazlara kıyas yapmamaktadır. Ancak muhaliflerinin gözünden bakıldığında o, şazlara kıyas yapmaktadır. Öyle görünüyor ki muhaliflerinin görüşü daha ağır basmaktadır. Çünkü Ferra'nın bazı Kûfeliler tarafından bile şaz görülen kimi lügatleri delil olarak kullandığı görülmektedir. Yine de Ferra gibi Arap dili ve lehçelerine bu denli vukufiyeti bulunan bir dilci eğer bir lügati hüccet olarak kullanabiliyorsa muhakkak kendince bazı haklı sebepleri olabilir. Ancak Ferra'nın delil olarak kullandığı kimi şaz lügat ve kullanımlara herhangi bir açıklama yapmamasından dolayı bazı tahminler yürütmekten ileri gidilememektedir. Bu durum bile dilcilerin şaz konusunda neredeyse taban tabana zıt olduğunu göstermektedir. Zira bir taraf herhangi bir açıklama ihtiyacı duymadan bir kullanımı delil olarak gösterirken diğer taraf aynı kullanımı tamamen şaz olarak değerlendirebilmektedir. Dolayısıyla şazın kişiden kişiye bu kadar farklılık göstermesi onun en büyük yapısal sorunudur.

3. Şaz Kullanımlara Sunulan Çözümler

Arap dilinde neredeyse her kurala aykırı pek çok şaz kullanımının olduğu müsellem bir durumdur. Bazen nahivciler bu kullanımları şaz olarak nitelemekle yetinmişler bazen de mantıklı bir zemine oturtmaya gayret etmişlerdir. Bu türden tasarruflarının ardında Arap dil kurallarını sağlamlaştırma ve genelleştirme kaygılarının olduğu görülmektedir. Yani onlara göre Arap dil kuralları yapısal olarak son derece sağlam ve geçerlidir. Eğer dilde kurala aykırı bir kullanım varsa bu geçerli bir nedenden dolayıdır. Dolayısıyla şazlar aslında anlaşılabilir ve yorumlanabilir kullanımlardır. Bu noktada ileri sürdükleri deliller bazen son derece zorlama olmakla birlikte bazen de mantığa uygun ilkeler barındırabilmektedir.²¹²

Klasik dönem dilcileri genelde şaz bir kullanımı çözümlemeye çalıştıklarında, **والذي سَهَّلَ ذلك** “Bunu kolay kılan şudur”, dedikten sonra açıklama yapmaktadır-

²¹¹ Nazirü'l-Ceyş, *Temhidü'l-Kavaid bi Şerhi Teshili'l-Fevaid*, 10/227.

²¹² Hüseyin, “Teshilü's-Şüzuz”, 1505.

lar.²¹³ Bu ifadeyi tercih etmelerinin arka planında, kural dışı bir kullanımı anlamayı kolaylaştırma amacı yatmaktadır. Böylelikle dilde yapılan bir hatanın tamamen reddedilmesi yerine o kullanımın anlaşılabilmesi hedeflenmiştir. Bu konuda ileri çıkan yorumlardan bazıları şunlardır:

3.1. لَيْسَ Fiilinden Vikaye Nunu'nun Düşmesi

Arap dilinde fiillerin sonuna mütekellim ya'sı bitiştğinde o fiilin sonunu esreden koruyabilmek için vikaye nunu getirilir. Zira mütekellim ya'sı makablini meksur istemektedir. Ancak fiiller kesreyi kabul etmezler. Bazı şiirlerde bu nun'un şaz bir şekilde hazfedildiğine rastlamak mümkündür. Örnek;

عددت قومي كعديد الطييس ... إذ ذهب القوم الكرام لَيْسَ

*Kaymimin şerefileri bensiz gittiklerinde kum taneleri sayısınca olan sayılarını saydım.*²¹⁴

İbni Akil, bu örneğin şaz olduğunu belirtmekle yetinmiştir. İbnü's-Serrac kimi-lerinin عليه رجلاً لَيْسَ “Ona benden başkası gerekir” dediklerini ama bunun şaz bir kullanım olduğunu belirtmiştir.²¹⁵

Bununla birlikte لَيْسَ kullanımını açıklamaya çalışan ve bunu mantıksal bir zemine oturtmaya çalışan dilciler de olmuştur. Bu konuda yapılan açıklamalardan bazıları şunlardır:

Ebu Ali Farisi, bazılarının لَيْسَ kullanımını لَيْت'e benzeterek sonuna vikaye nunu getirmediklerini belirtmektedir. Zira لَيْت kelimesinin sonuna mütekellim ya'sı geldiğinde لَيْتِي şeklinde kullanılabilir. Farisi لَيْس ile لَيْت arasında kurduğu bu benzerliği لَيْس'in hakiki anlamda fiil olmamasına ve lafızsal olarak لَيْت'e benzemesine dayandırmaktadır. Zira لَيْس her ne kadar mazi formunda bir çekimi olsa da kendisinden muzari ve emir fiilleri türetilmediğinden tamamen mutasarrıf olamamakta ve fiile olan benzerliği sınırlı kalmaktadır. Bu ve benzeri sebepler onun tıpkı لَيْتِي'de olduğu gibi vikaye nunu almamasına sebep olarak gösterilebilir.²¹⁶

Şatıbi konu hakkında şu ifadeleri sarf etmiştir: “لَيْس'den vikaye nununun düşmesine sadece إذ ذهب القوم الكرام لَيْسَ şiiri örnek verilmiştir. Bu şiirde olsa olsa لَيْس'in harfe benzerliğinden bu kullanım tercih edilmiştir. Zira لَيْس gerçek an-

²¹³ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 2/279; İbni Uşfur, *el-Mümti fi't-Tasrif*, 63; Süyuti, *el-Müzahir*, 2/421; İbni Cinni, *Sırru Sınaati'l-İrab*, 2/109; İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5/268.

²¹⁴ İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 1/109.

²¹⁵ İbnü's-Serrac, *el-Usul fi'n-Nahv*, 1/142.

²¹⁶ Ebu Ali Farisi, *el-Mesailü'l-Halebiyyat*, thk. Hasan Hindavi (Dımaşk: Darü'l-Kalem, 1987), 221-222.

lamda mutasarrıf olmadığından لیت'ye benzemektedir. لیت'nin ise şiirlerde vika-ye nunu olmadan kullanıldığına sıklıkla rastlamak mümkündür.”²¹⁷

İbni Hişam ise bu şiirdeki لَيْسِي kullanımı şu üç gerekçe ile açıklamaya çalışmıştır:²¹⁸

a) Camit fiiller isimlere benzer. Dolayısıyla غلامي ve أخي kullanımlarında olduğu gibi ليسي kullanımı da caizdir. Bunun benzerine şu örnekte de rastlamak mümkündür. زيدا لعسى يقوم إن caiz iken زيدا لقام إن caiz değildir. Zira إن'nin habesine dâhil olan ل'dan sonra زيدا لقام إن örneğinde olduğu gibi isim gelmelidir. Bu durumda عسى fiili camit olmasından ve isme benzemesinden dolayı kendisine ayrıcalık tanınmıştır.

Diğer bir örnek de وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى “Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.”²¹⁹ ayetidir. Bu ayette أَنْ'i muhaffefeden sonra لَيْسَ fiili gelmiştir. Oysa أَنْ'i muhaffefeden sonra fiil değil isim gelmelidir. علمت أن زيدا caiz iken قام أن caiz değildir. Bu örnek de لَيْسَ'ye isme benzer bir misyon yüklediğini göstermektedir.

b) لَيْسَ şiirde istisna anlamındadır. İstisna edatlarından sonra munfasıl zamir getirilmelidir. Ancak bazen şiirde istisna edatından sonra muttasıl zaminin getirildiği görülmektedir. Şu şiirde olduğu gibi:

وَمَا نُبَالِي إِذَا مَا كُنْتَ جَارَتَنَا ... أَنْ لَا يُجَاوِرَنَا إِلَّا كِ دِيَارُ

Sen komşumuz olduğun müddetçe, senden başka komşumuzun olmaması umurunda değil.

Şiirde إِلَّا kullanımı yerine أَنْ denilmesi gerekmektedir. Munfasıl zamirlerin olduğu yerde vikaye nununa ihtiyaç yoktur. لَيْسِي ifadesinde her ne kadar muttasıl zamir kullanılmış olsa da aslı dikkate alarak vikaye nunu terk edilmiştir. Zira burada لَيْسِي'nin aslı لَيْس أنا şeklindedir.

c) Şiirdeki ليسي kelimesi غيري ile eş anlamlıdır. Dolayısıyla تپكى غيري gibi vikaye nununa ihtiyacı yoktur.

İbni Hişam'ın gerekçe olarak ileri sürdüğü bu üç sebep birçok dildinin şaz olarak tanımladığı لَيْسِي kullanımını mantıksal bir çerçevede açıklamaya ve onu şazdan ziyade özel bir duruma koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bir kullanıma şaz

²¹⁷ Şatibi, *el-Makasidü's-Şa'fiye*, 1/330.

²¹⁸ Cemalettin İbni Hişam, *Tahlisü's-Şevahid ve Telhisü'l-Fevaid*, thk. Abbas Mustafa Salih (Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1986), 99-100.

²¹⁹ Necm 53/39.

demek yerine o kullanımı anlamak ve analiz etmek bilimsel olarak daha etkili bir sonuç ortaya koymaktadır.

3.2. Mecrur Ait Zamirinin Hazfedilmesi

Arap dilinde ismimevsulden sonra gelen sıra cümlesinde o ismimevsule dönen bir ait zamiri olması gerekmektedir. Bu ait zamiri kimi zaman başındaki harficerle birlikte hazfedilebilmektedir. Ancak burada üç tane şart vardır:

- a) Hem ismimevsul hem de ait zamirinin aynı harficerle mecrur olması,
- b) Harficerin hem lafzen hem de mana itibarıyla aynı olması,
- c) Her iki harficerin müteallaklarının da aynı olması.

Mesela مَا تَشْرَبُونَ مِنْهُ ... ve içtiğinizden içer²²⁰ ayetinin aslı مَا تَشْرَبُونَ مِنْهُ şeklindedir. Ait zamiri olan مِنْهُ'daki م zamiri ile ismimevsul olan مَا'nın başındaki harficer aynı olduğundan burada ait zamirinin hazfedilmesi caizdir.

Ancak ismimevsulün başındaki harficerle ait zamirinin başında bulunan harficer aynı olmazsa veya ait zamirinin başında bulunan harficer ismimevsulde bulunmazsa ait zamiri hazfedilemez. Bundan dolayı cumhur ulema şu şiiri şaz olarak değerlendirmiştir:

وَمِنْ حَسَدٍ يَجُورُ عَلَيَّ قَوْمِي ... وَأَيُّ الدَّهْرِ ذُو لَمْ يَحْسُدُونِي

*Kinlerinden dolayı kavmim bana zulmeder. Bana kin duymadıkları zaman hangisidir.*²²¹

Şiirdeki ذُو kelimesi الذي anlamında ismimevsuldür. Sırası olan لَمْ يَحْسُدُونِي cümlesinde ait zamiri olan فِيهِ hazfedilmiştir. Şiirin aslı لَمْ يَحْسُدُونِي فِيهِ şeklindedir. Bedrettin Ayni (ö. 855/1451) bu şiir hakkında şu ifadeleri sarf etmiştir: “Şiirdeki ait zamiri şartları taşınamasına rağmen hazfedilmiştir. Bu da şazdır.”²²² Zira şiirdeki ait zamirinin başında فِي harficeri varken aynı harficer ismimevsul olan ذُو kelimesinin başında bulunmamaktadır.

Şatıbu bu şiirdeki kural dışı kullanımı şu ifadeleriyle çözümlemeye çalışmıştır:

Bu şiirdeki kural dışı kullanımı çözümlemek aslında oldukça kolaydır. Zira فِي veya onunla aynı anlama gelen bir mevsul ile zarf kastedilirse ve aynı zamanda ona dönen ait zamirinin başında da فِي harficeri varsa bu durumda ait zamirinin hazfedilmesi mümkündür. “أعجبني اليوم الذي جئت” örneğinde de bu şekildedir. Zira bu örnekte جئت ifadesi kastedilmiş ve ait zamiri فِي harficeriyle birlikte hazfedilmiştir. Burada فِي harficeri ile ismimevsulün delalet ettiği zarf anlamı birbirine anlam-

²²⁰ Müminun 23/33.

²²¹ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/206.

²²² Ayni, *el-Makasidü'n-Nahviyye*, 1/417.

ca yakın olduğu için في harficeri anlaşılabilmekte ve onunla beraber ait zamininin hazfedilmesi sıkıntı teşkil etmemektedir. Belki de bu şiirde في harfinin hazfedilmesi Ebü'l-Hasan'ın (Ahfeş) tedricilik ilkesiyle de uyumaktadır. Zira ona göre evvela في harfi hazfedilmiştir. Sonra kelime لم يحسُدُونِيه şeklinde kalmıştır. Sonra şiir zaruretinden dolayı ه zamiri جاءني الذي ضربته ifadesindeki ait zamiri gibi meful konumunda kullanılmış daha sonra da hazfedilmiştir. Zira جاءني الذي ضربته ifadesindeki ait zamiri anlaşıldığından hazfedilmesinde bir sıkıntı yoktur.

Şatıbi'nin ileri sürdüğü في harficeri ile ismimevsulün medlulü olan zarfın birbirlerini çağrıştıran ifadeler olmasına dönük açıklamalar mantıklı görünmektedir. Zira ait zamininin başındaki harficer ismimevsulün başında bulunmadığında ve cümlelerin akışından da anlaşılmıyorsa hazfedilmesi doğru değildir. Ancak zikredilen örnekte في harficeri cümlelerin akışından çıkarılabilmektedir.

Halit Ezherî de bu şiirin şaz olduğunu belirttikten sonra şiirdeki ait zamininin neden hazfedilmiş olabileceğine dair Şatıbi'nin açıklamalarına benzer açıklamalar yapmıştır.²²³

3.3. Sakin Harfe Bitişen يَكُون Fiilindeki Nun'un Hazfı

Sibeveyhi başta olmak üzere cumhur ulemaya göre يَكُون fiili meczum olduğunda, kendisine mansup zamir bitişmediğinde ve kendisinden sonra sakin bir harf gelmediğinde sonundaki nun harfinin hazfı caizdir.²²⁴ “...Ben iffetsiz de değilim.”²²⁵ ayeti bu duruma örnektir. Aynı zamanda “Al-lah lâ yekün Allahu لیَغْفِرَ لَهُمْ”²²⁶ ayetinde يَكُون fiilinden sonra gelen lafzatullah sakin harfle başladığından nun harfi hazfedilmemiştir. Ancak bu konuda Kûfeliler, Yunus bin Habib ve İbni Malik bu görüşün aksini düşünmektedirler. Cumhur ulema şu şiiri şaz olarak kabul etmektedir:

فَإِنْ لَمْ تَكُ الْمِرْأَةُ أَبَدَتْ وَسَامَةً ... فَقَدْ أَبَدَتْ الْمِرْأَةُ جَبْهَةً صَيِّعَةً

*Her ne kadar aynalar yüzümü güzel göstermese de aslan çehremi gösterirler.*²²⁷

Bu şiirde تَكُ fiili sakin ile başlayan bir isme bitişmesine rağmen sonundaki nun harfi düşmüştür. Normalde cumhur ulema bu kullanımı şaz olarak değerlendirmektedir. Ancak İbni Malik buradaki hazfın tahfiflik amaçlı yapıldığını belirterek bir nevi bu kullanıma mantıklı bir izahat yapmaya çalışmıştır. Ancak

²²³ Ezherî, *Şerhu't-Tasrih*, 177-178.

²²⁴ İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 1/262.

²²⁵ Meryem 19/20.

²²⁶ Nisa 4/168.

²²⁷ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 1/446.

Ebu Hayyan, İbni Malik'in bu açıklamasına karşı çıkmış ve şiirin تَكُنْ olarak kullanılmasının تَكْ olarak kullanılmasından daha kolay olduğunu dolayısıyla burada yapılan kural ihlalini tahfiflikle açıklamanın mantıksız olduğunu belirtmiştir.²²⁸

3.4. نعم ve بُئس'nin Faillerinin Özel İsim (Alem) Olması ya da Özel İsme Muzaf Olması

نعم ve بُئس'nin faillerinin alem olması ya da aleme muzaf olması Arap dilinde caiz değildir. Bazı Arapların كَذَا أَنَا إِنْ كَانَ كَذَا (eğer böyle olursa Allah'ın ne kötü kuluyum ben) sözleri bu duruma örnektir.²²⁹ İbni Akil de bu kullanımın çoğu nahivcilerin görüşüne aykırı olduğundan şaz olduğunu belirtmiştir.²³⁰ Ebu Hayyan bu konuda şu ifadeleri sarf etmektedir:

Cermi نِعَمَ عَبْدِ اللَّهِ زَيْدٌ örneğini caiz görmektedir. Ancak nahiv âlimlerinin çoğu bu örneği kabul etmemektedir. Doğru olan görüş de budur. Cermi'nin görüşü ise hatalıdır. Zira نِعَمَ زَيْدٌ ifadesi caiz olamayacağı gibi زَيْدُ اللَّهِ ifadesi de caiz olmaz. Şayet عَبْدُ اللَّهِ ile özel bir isim değil de Allah'ın kullarından biri kastedilmiş olsa bile yine de عَبْدُ kelimesi اللَّهُ'a izafe edilmiştir. Lafzatullahın başında ال olsa da alemdir. نِعَمَ غُلَامٌ زَيْدٍ عمرو örneğinin caiz olamayacağı gibi bu da caiz olamaz.²³¹

Bu kurala şu şiirde riayet edilmediği görülmektedir:

بُئْسَ قَوْمُ اللَّهِ قَوْمٌ طَرَفُوا ... فَقَرُّوا أَضْيَافَهُمْ لَحْمًا وَجَرَّ
وَسَقَوْهُ فِي إِنَاءٍ كَلِيعٍ ... لَبَنًا مِنْ دَرٍّ مَخْرَاطٍ فَتَرَّ

Ne çirkin bir kavimdir onlar. Kendilerine gece sığınanlara telef olmuş²³² et yedirirler.

*Ve onlara pis bir kaptan içine fare düşmüş hastalıklı koyunun sütünü içirirler.*²³³

Şiirde بُئس'nin faili olan قَوْمٌ kelimesi اللَّهِ kelimesine muzaf olarak gelmiştir. Bedrettin Ayni bu şiirdeki kullanımın kural dışı olduğu ve caiz olmadığı görüşündedir. Zira o, bu kullanımın نعم ve بُئس'nin failinin zahir isim olduğunda ال'lı kullanımını veya ال'lı isme muzaf olmasını gerektiren kuralla çeliştiğini belirtmiştir.²³⁴ Örnek; *“O ne güzel mevladır ve ne iyi yardımcıdır.”*²³⁵ فَعِمْ مَوْلَى وَنِعَمَ النَّصِيرِ

²²⁸ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 4/237.

²²⁹ Muradi, *Tavzihu'l-Makasid*, 2/907.

²³⁰ İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 2/133.

²³¹ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 10/125.

²³² كَرْمِزِي كَرْتَنكَلَيْنِ عَلَى دَوَائِجِهِمْ وَبِأَسْنَانِهِمْ يَكْتُمُونَ. Bu et hiç kimse tarafından yenilmez ve tiksnilir.

²³³ İbni Side, *el-Muhassas*, 5/90.

²³⁴ Ayni, *el-Makasidü'n-Nahviyye*, 4/1519.

Ayette نِعَمَ'nin faili olan المولى ve النصير kelimeleri zahir isim olduğundan ال'lı kullanılmıştır.

İbni Malik bu ve benzeri şiirlerde şu tevili yapmaktadır: “نِعَمَ veya يَنْسُ'nin faili müstetir bir zamirdir. قَوْمُ الله ve عَبْدُ الله kelimeleri sona kalmış müptedadır (muahhar müpteda). Bu durumda نِعَمَ veya يَنْسُ failleriyle birlikte öne geçmiş habberdir (mukaddem haber). نِعَمَ ve قَوْمُ kelimeleri ise bedeldir. Hz. Peygamberin عبد الله خالد بن الوليد “*Halit bin Velit Allah'ın ne güzel bir kuludur.*” sözü de bu kabil-dendir.”²³⁶ İbni Malik'in yaptığı bu tevil birçok kişi için anlaşılabilir. Ancak bilindiği gibi Arap grameri teville ve yoruma oldukça geniş bir alan tanımıştır. Bu türden tevillere kural dışı birçok kullanımda sıklıkla başvurulduğu da görülmektedir. Bu tevilden farklı olarak şiirdeki قَوْمُ kelimesinin ال ile marife olmasa da ال'lı olan الله kelimesine muzaf olduğunu dolayısıyla bu kullanımın caiz olduğunu belirten çok sayıda yorum yapılmıştır.²³⁷ Bu tevil الله kelimesinin ال ve إله kelimelerinden teşekkül ettiği görüşü üzerinedir. Ancak bu tevil de bünyesinde bazı sıkıntılar barındırmaktadır. Zira الله kelimesi her ne kadar ال'lı kabul edilse de ال ile marife olmamıştır. Dolayısıyla bu tevil de tamamen müselleme değildir.²³⁸

3.5. Nida Harfinden Sonra ال'lı İsmın Gelmesi

Arap dilcileri arasında yaygın olan kabule göre nida edatından sonra ال'lı ismin gelmesi caiz değildir. Sibeveyhi bu konuda şu ifadeleri sarf etmiştir:

Halil bin Ahmet'e göre nida edatının ال'lı isme dâhil olamaması nidanın zaten dâhil olduğu kelimeyi marife yapması ile ilgilidir. Zira sen يا رجل ويا يا فاسق gibi bir ifade kullandığında يا أيها الرجل ويا أيها الفاسق demiş olursun. Çünkü ona işaret ederek herhangi birini değil de onu kastetmektesin. Dolayısıyla belirli kıldığın bir isme tekrar belirlilik takısı getirmeye ihtiyacın yoktur. Bu yönüyle nida edilen isimler ismişaretlere denk olup onlar gibi marifedir. Marife bir isme tekrar ال takısı getirmek gereksizdir. Zira bir isme ال takısı getirdiğinde o ismin gördüğün, duyduğun ya da bildiğin bir şey olduğunu belirtirsin. Nida ettiğin isimle de zaten aynı kastı taşımaktasın. Dolayısıyla nidada buna ihtiyacın yoktur. Bunu destekleyen örnekler-

²³⁵ Hac 22/78.

²³⁶ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 3/14.

²³⁷ Üşmuni, *Menhecii's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 2/279; Sabban, *Haşiye ala Şerhi'l-Üşmuni*, 3/41; Muradi, *Tavzihu'l-Makasid*, 2/908; Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 10/125.

²³⁸ Endülüsi, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, 10/125; Muradi, *Tavzihu'l-Makasid*, 2/908.

den biri de Yunus bin Habib'in bir Arap'tan duyduğu *يا فاسق الحبيث* ifade-sidir.²³⁹ Yine aynı şekilde münada olan kelimeden tenvinin düşmesi de bunu desteklemektedir.²⁴⁰

Basralı dilciler nida edatının *ال*'lı isme bitişmesini kabul etmezken iki konuda istisna getirmişlerdir. Birincisi; *الله* lafzıdır. Çünkü lafzatullahtaki *ال* artık onun bir parçası olup birlikte tek bir kelime gibi olmuştur. Bundan dolayı *يَا الله* ifadesinde dil açısından bir sorun bulunmamaktadır. İkincisi; *ال*'lı isim eğer hikâye ediliyorsa (irab-ı mahki/alıntı) bu hâliyle münada yapılmasında sorun yoktur. Örneğin *يا الرجل قَائِم* ifadesi nidaya dönüştürüldüğünde *يا الرجل قَائِم* denmesinde dil açısından sorun bulunmamaktadır. Çünkü *الرجل* kelimesi bu hâliyle isme dönüştürülmüş ve nidada alıntılanarak kullanılmıştır. Bu iki istisnaya Muhammet bin Sadan (ö. 231/846) üçüncü bir istisna daha eklemiştir. O da münadanın *يَا الأسد* örneğinde olduğu gibi cins isim olmasıdır. Çünkü bu ifade aslında *يا مثل الأسد* anlamına gelmektedir.²⁴¹

İbni Malik bu iki istisnai durumu şu beytinde özetlemiştir:

وباضطرار خص جمع يا وال... إلا مع الله ومحكى الجمل

*يا ve ال'in bir araya gelmesi ancak şiir zaruretine özgüdür. Allah lafzı ve hikâye edilen bundan müstesnadır.*²⁴²

Bu genel kuraldan dolayı Kûfeli âlimler dışındaki nahivcilerin neredeyse tamamı şu şiirleri şaz olarak değerlendirmişlerdir:

عبّاسُ يَا الْمَلِكُ الْمُتَوَجُّعَ الَّذِي ... عَرَفْتُ لَهُ بَيْتَ الْعُلَا عَدْنَانُ

*Abbas! Ey taç giyen ve Adnan'ın (kabilesinin) en yüce beytin ona ait olduğunu bildikleri kral!*²⁴³

مِنْ أَجْلِكَ يَا الَّتِي تَيَمَّتْ قَلْبِي ... وَأَنْتِ بِخَيْلَةٍ بِالْوَصْلِ عَنِي

Aklımı başımdan alan ey kadın! Senden dolayı (sıkıntılar içindeyim) sen ise bana kavuşmada cimrilik edersin.

فَيَا الْغُلَامَانَ اللَّذَانِ فَرَا ... إِيَّاكُمَا أَنْ تُعْقِبَانَا شَرًّا

Ey kaçan iki kardeş! Aman ha şerrin peşinden gitmeyin.

İbni Yaiş Basralıların bu konudaki görüşünü aktardıktan sonra bu görüş etrafında oluşabilecek muhtemel soruları şu ifadeleri ile açıklamıştır:

²³⁹ *يا فاسق الحبيث* kelimesi marife olarak kabul edildiği için sıfatı olan *الحبيث* kelimesi de marife getirilmiştir.

²⁴⁰ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 2/197-198.

²⁴¹ Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 2/48.

²⁴² İbni Akil, *Şerhu İbni Akil*, 3/263.

²⁴³ Sabban, *Haşiye ala Şerhi'l-Üşmuni*, 3/215; Ebü'l-Fida, *el-Künnaş*, 2/41; İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/342; İbni Uşfur, *Dairü'ş-Şiir*, 169.

Şayet siz, *يا هذا* ifadesi caizdir de neden *يا الرجل* ifadesi caiz değildir, *هذا* kelimesi de *الرجل* gibi marifedir, o zaman aralarındaki fark nedir? diye sorarsanız, size iki açıdan cevap verilebilir: Birincisi; ismişaretlerdeki marifelik kasıt ve ima yolu ile *ال*’lı münadada ise direkt belirli bir kişiyi kastetme söz konusudur. Nida da zaten karşıdaki kişiyi kastetme ve bizatihi ona yönelme şeklinde olduğu için *ال* ile benzer bir misyon yüklenmektedir. İsmişaretteki imaya dayalı marifelik ile *ال*’lı münadanın marifeliği birbirinden farklıdır. İkincisi ise ki bu Mazini’nin görüşüdür; *يا* harfi *هذا* ile birlikte kullanıldığında *هذا* işaret anlamından tamamen soyutlanır ve bu işaret anlamı tamamen *يا* harfine verilir. Bundan dolayı *يا* harfi olmadan *هذا أَقْبَلُ* denilmesi mümkün değildir. Çünkü buradaki *هذا* her ne kadar işaret anlamı taşısa da *يا*’nın misyonunu yüklenememektedir. *يا* sözüne gelince *ال*’ın tamamen *الله* kelimesinin ayrılmaz bir parçasına dönüşmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla o, lafzatullahın bir harfi gibi olmuştur. Zira *الله* kelimesi ilk başta *إله* şeklindeydi. Daha sonra *ال*’ın gelmesi ile *الإله* olmuş son raddede tahfiflik amacıyla *الله* şeklini almıştır.²⁴⁴

Nahiv âlimlerinin ekseriyeti tarafından şaz olarak değerlendirilen bu şiirler kimi nahivciler tarafından tevil edilmeye çalışılmıştır. Örneğin Enbari *يا الملك* ve *يا الغلامان* ifadelerinde mahzuf bir mevsufun olduğunu ve sıfatlarının onların yerine geçmiş olabileceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerin asılları *فيا أيها* *فيا أيها الملك* ve *فيا أيها الغلامان* şeklindedir. *يا* örneğinde ise *ال*’ın tıpkı *الله* kelimesinde olduğu gibi *التي*’nin bir parçasına dönüştüğü ve onun asli harflerinden biri gibi olduğunu belirtmiştir.²⁴⁵ İbni Ufur ise bu şiirin kabih olduğunu belirttikten sonra şairin *يا أيها التي* demeyi kastettiğini belirtmiştir.

Aslında Basralı dilciler bu şiirleri tevil ederken bir taraftan da Kûfelilerin delillerini çürütmeye çalışmaktadırlar. Zira Kûfeli dilciler bu şiirlerden yola çıkarak nidanın muarref isme dâhil olmasında sıkıntı olmadığını beyan etmektedirler. Basralı dilciler ise bu kullanımların şaz olduğunu bununla birlikte şairlerin kastının ne olduğunu vurgulamak suretiyle Kûfeli dilcilerin önlerini kapatmayı amaçlamışlardır.

3.6. Mazi Fiilin ve İsmifailin Tekit Nunu Alması

Tekit nunu yalnızca müstakbel anlamı ifade eden fiillere dâhil olabilir. Bu durumda sadece muzari fiil ve ondan türetilen emir, nehiy vb. fiillerde geçerlidir. Bundan dolayı mazi fiile tekit nunu bitişen şu şiir şaz olarak değerlendirilmiştir:

²⁴⁴ İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/343.

²⁴⁵ Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*, 1/276.

دَامَنَّ سَعْدُكَ إِن رَحِمْتَ مُتَيَّمًا ... لَوْلَاكَ لَمْ يَكِ لِلصَّبَابَةِ جَانِحَا

(Sana sevdalı olan) bu aşğa merhamet edersen mutluluğun daim olur. Sen olmasan aşka meyleden biri de olmaz.²⁴⁶

Şiirde دَامَ fiiline şaz bir şekilde tekit nunu bitişmiştir. Birçok dil âlimi bu kullanımı şaz olarak değerlendirmiştir. Ancak İbni Malik şiirdeki دَامَ fiilinin dua anlamında olduğunu, dua fiilleri ise istikbale has olduğundan bu fiile tekit nunu bitişmesinde beis yoktur, demiştir.²⁴⁷ Bu tevil ile şaz olan bir kullanımı kurala uyarlamaya çalışmıştır.

Tekit nununun ismifaile bitişmesi ise yine âlimler arasında birtakım tartışmaların doğmasına sebebiyet vermiştir. Nahiv kitaplarında genelde “Tekit nununun ismifaile bitişmesi şazdır.” dendikten sonra şu şiir örnek verilmiştir:

أَقَانِلُنْ أَحْضِرُوا الشُّهُودَا

Şahitleri getirin diyecekler mi?²⁴⁸

İbni Cinni, Arapların ismifaili muzari fiile benzettikleri için böyle bir kullanımı tercih ettiklerini belirtmiştir. Zira أَقَانِلُنْ aslında أَقَانِلُونَ'dur. Bu da أَتَقُولُونَ yerine geçen bir kullanımdır, demiştir.²⁴⁹ Bu kullanımı başka bir yerde istihsan deliline örnek vermiştir. Bunun normal bir illet gücünde olmadığını kimi Araplardan duyulduğunda olduğu gibi kabul edildiğini ancak bu kullanımın sürdürülmediğini belirtmiştir.²⁵⁰

İbni Ümmü Kasım Muradi (ö. 749/1348) eğer biri bu şiirden yola çıkarak tekit nununun isimlere de bitişebileceğini dolayısıyla fiile has olmadığını iddia ederse ona, bu kullanımın dikkate alınmayacak kadar nadir olduğu şeklinde cevap verilir, demiştir.²⁵¹

3.7. ما أَفْعَلَهُ Kalıbının Tasgir Yapılması

Taaccüp için kullanılan ما أَفْعَلَهُ sigası tasgir olarak kullanılamaz. Zira tasgir isme özgü bir anlam barındırmaktadır. Bundan dolayı Kûfeliler şu şiirden yola çıkarak ما أَفْعَلَهُ sigasının fiil olmadığını isim olduğunu iddia etmektedirler:

يَا مَا أَمِيلَحْ غَزَلَانًا، شَدَنَ، لَنَا ... مِنْ ... هَوْلِيَانُكُنَّ الضَّالِّ وَالسَّيْرِ

²⁴⁶ Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*, 3/109; Ayni, *el-Makasidü'n-Nahviyye*, 1/181.

²⁴⁷ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/14.

²⁴⁸ Muradi, *Tavzihu'l-Makasid*, 1/290; İbni Hişam, *Evdahu'l-Mesalik*, 1/49; İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 1/14.

²⁴⁹ İbni Cinni, *Sırru Sinaati'l-İrab*, 2/118.

²⁵⁰ İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/137.

²⁵¹ Muradi, *Tavzihu'l-Makasid*, 1/291.

*Ne güzılcık ceylanlar (şu kadınlar). Bizim için olgunlaştılar. Şu hünnap ve dikenli ağaçlar arasından.*²⁵²

Basralılar bu şiiri şaz olarak değerlendirmişlerdir. Zira onlar ancak isimlerin tasgir edilebileceği kanaatindedirler. *ما أَفْعَلَهُ* ise fiildir ve tasgir edilemez.²⁵³ Ebu Hayyan bu şiir hakkında “Bu şazzın son noktasıdır, ona kıyas yapılamaz.” demiştir.²⁵⁴ İbni Yaiş ise “Şaz ve kural dışıdır.” dedikten sonra şu açıklamayı yapmıştır:

Onlar bu şiirde *أُمِّلِحَ* fiilinin müstetir faili olan *هو* zamirini tasgir etmektedirler. Böyle olsa bile müstetir bir zamir tasgir edilemez. Çünkü kendine ait belirgin bir sureti yoktur. Bununla birlikte zaten zamirler tasgir edilemez. Zamirin mercisi olan *ما*’nın da aynı şekilde tasgir edilmesi mümkün değildir. Çünkü *ما* iki harften müteşekkildir. İki harfli bir kelimeden de tasgir türetilmesine şahit olunmamıştır. Ayrıca burada anlamsal bir karmaşa da vardır. Zira sen *مَلَحَ زَيْدٌ جَدًّا* (Zeyd ne şık oldu!) dediğinde *مَلَحَ* (Zeyd gerçekten şık olmuş) anlamını kastedersin. Dolayısıyla *أُمِّلِحَ* fiili taaccüp formatındayken tasgire dönüştürülürse burada küçültülen şeyin şıklık olmasından ziyade farklı bir ihtimal ortaya çıkmaktadır. Zira *ما أُمِّلِحَ زَيْدًا* demek aslında *زَيْدٌ مُنِحٌ* (Zeyd azıcık şık) demektir. Bu durumda tasgir yapılan şeyin fiilden ziyade onun faili olan *هو*’den veya onun mercisinden başka bir ihtimal kalmamaktadır.²⁵⁵

İbni Yaiş burada *ما أُمِّلِحَ* fiilinin hem lafız hem de mana bakımından tasgire dönüştürülemeyeceğini anlatmaktadır. Evvela fiil tasgire dönüştürülemez. Burada tasgir edilen ya *أُمِّلِحَ* fiilinin müstetir faili olan *هو* ya *هو*’nin mercisi olan *ما* ya da *أُمِّلِحَ* fiilinin mefulü olan *غُرْلَانًا*’dır. Arap dilinde bir örneği olmadığı için *هو* ile *ما*’nın tasgir edilmesini reddetmiştir. Ayrıca bu kullanımda anlamsal bir kargaşanın olacağını da iddia etmektedir. Zira taaccüp ile büyütülen bir mana tasgir yapılmak suretiyle küçültülmektedir.

Bununla birlikte Basra ekolü arasında bu şiire yönelik birtakım yorumlar da mevcuttur. Örneğin, Sibeveyhi hocası Halil bin Ahmet’e *ما أُمِّلِحَ* kullanımını sormuş hocası ise kendisine şu cevabı vermiştir:

Bu kullanımın kıyasa uygun olmaması gerekir. Çünkü fiiller tasgir edilmez sadece isimler tasgir edilir. Zira sadece isimler büyüklük ve küçüklük gibi anlamları taşıyabilir. Fiillerde ise böylesi bir durum söz konusu değildir. İsimler ile fiiller birçok konuda birbirinden farklı olduğu için Araplar, onlara aynı

²⁵² Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili’l-Hilaf*, 1/104.

²⁵³ Ayni, *el-Makasidü’n-Nahviyye*, 3/275.

²⁵⁴ Endülüsi, *et-Tezyil ve’t-Tekmil*, 10/207.

²⁵⁵ İbni Yaiş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 3/429.

özellikleri vermeyi kerih görmüşlerdir. Ancak مَا أُمْلِحَ kullanımında fiili değil de fiilin taşıdığı anlamı tasgir etmeyi amaçlamış olabilirler. Sanki onlar مَا أُمْلِحَ değil de مَلِيح anlamını kastetmişlerdir. Bu tıpkı senin bir şeyi söyleyip onunla başka bir şeyi kastetmene benzer. Fiillerden ve fiil diye isimlendirilenlerden bu örnek dışında tasgir edilen başka bir kelime yoktur.²⁵⁶

Halil bin Ahmet burada fiilden her ne kadar fiil formatında kullanılsa da isim türevi bir mananın kastedildiğini ve böylelikle tasgire dönüştürüldüğünü belirtmiştir. Ayrıca farklı olarak şu açıklamalar da yapılmıştır:

İbni Cinni, مَا أَفْعَلَهُ kalıbının gayrimutasarrıf (çekimsiz) olması yönüyle isimlere benzediğini bundan dolayı isme ait olan tasgir edilme özelliğinin bu şiirde ona verildiğini iddia etmektedir.²⁵⁷ Benzer bir açıklamayı Ukberi de yapmaktadır.²⁵⁸

Mustafa Galayini (1885-1944) مَا أَفْعَلَهُ kalıbının vezin, kök ve mübalağaya delalet etmesi bakımından ismitafdil olan أَفْعَلَ sigasına benzediğini, bundan dolayı da onun gibi tasgir edilebildiğini savunmuştur.²⁵⁹

Yapılan açıklamalar her ne kadar şekilsel olarak birbirinden farklı olsa da özlerinde أَفْعَلَ kalıbının isme olan benzerliğini vurgulamaktadır. Böylelikle bu kalıp isme benzemekle ona ait olan tasgir edilebilme özelliğine sahip olabilmektedir.

3.8. مُصَيِّبَة Kelimesinin مَصَائِب Şeklinde Çoğul Yapılması

مُصَيِّبَة kelimesinin مَصَائِب şeklinde çoğul yapılmasını Sibeveyhi, Arapların yaptığı bir hata olarak belirtmiştir. Zira ona göre Araplar مُصَيِّبَة kelimesinin فَعِيلَة vezninden geldiğini zannetmişlerdir. Oysaki bu kelime مُفْعِلَة vezninden gelmektedir. Dolayısıyla çoğulunun مَصَاوِب şeklinde gelmesi gerekmektedir.²⁶⁰

مُصَيِّبَة kelimesinin مَصَائِب şeklinde çoğul yapılması İbni Cinni'ye göre şundan dolayı hatadır: Bu kelime أَصَاب fiilinden türetilmiştir. أَصَاب fiilinin aslı أَصَوَّب şeklindedir. و harfi harekeli olup makabli de meftuh olduğundan 'e dönüşmüştür. Dolayısıyla ismifailinin aslı da مُصَوِّبَة olmalıdır. Sahih olan harf, hareke almaya illetli harften daha evla olduğu için vav'ın harekesi ص harfine verilmiş daha sonra makabli esre olduğu için ي harfine dönüşmüştür. Ancak çoğulu olan مَصَاوِب ke-

²⁵⁶ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/478.

²⁵⁷ İbni Cinni, *el-Miinsf*, 316.

²⁵⁸ Ukberi, *et-Tebyin*, 290.

²⁵⁹ Galayini, *Camii'd-Dürus*, 1/73.

²⁶⁰ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 4/356.

limesinde vav'ın hemzeye dönüşmesini gerektiren bir durum söz konusu değildir. Muhtemelen şüyu bulan bu hata مُصِيبَةٌ kelimesinin فَعِيلَةٌ vezninden gelen isimlere benzemesinden dolayıdır. سفينة kelimesinin سفائن صحيفة kelimesinin صحائف şeklinde çoğul yapılması فَعِيلَةٌ vezninden gelen isimlerin çoğullarına örnektir.²⁶¹ Dolayısıyla مُصِيبَةٌ kelimesi ile bu kelimeler arasındaki benzerlik onun bu kelimeler gibi çoğul yapılmasına neden olmuştur.

Müberred مَصَائِب kelimesinin hatalı bir kullanım olduğunu belirttikten sonra bazılarının bu kelimeye kıyas yaparak معيشة kelimesini de معائش şeklinde çoğul yaptıklarını belirtmiştir. Hatta kıraat-i seba imamlarından Nafi'nin وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَائِشَ “Orada sizin için geçimlikler meydana getirdik.”²⁶² ayetini معائش şeklinde rivayet etmesini onun Arapçayı iyi bilmemesine bağlamıştır. Zira معيشة kelimesindeki ي o kelimenin asıl harfidir. Dolayısıyla çoğulda hemzeye dönüşmesini gerektiren bir sebep yoktur.²⁶³

مَصَائِب kelimesinde yapılan bu hatayı İbni Cinni şu şekilde açıklamaya çalışmıştır:

فَعِيلَةٌ vezninden gelen kelimelerdeki ي harfinin çoğulda elif'e dönüşmesi o harfin zait olması ile ilgilidir. Örneğin صحيفة kelimesinin türetildiği صَحَف fiilinde bu harf yoktur. Dolayısıyla çoğulda elife dönüşmesinde ve صحائف şeklinde gelmesinde bir sorun yoktur. مُصِيبَةٌ kelimesindeki ي harfi her ne kadar zait bir harf olmasa da vav'dan dönüşen bir harftir. Zira bu kelimenin aslı مُصُوبَةٌ şeklindedir. Bu harf zait olmasa da tam olarak asıl bir harf gibi de değildir. Bu da onu zait bir harf gibi yapar. Böylece ona zait harfe yapılan muamele yapılmıştır.²⁶⁴

İbni Cinni muhtemelen “Zait bir harf ile asıldan dönüşmüş bir harfe aynı hükmün verildiği bir başka örnek var mıdır? Araplar zait harf ile asıldan dönüştürülen harfi aynı kefeye koymuşlar mıdır?” tarzında akla gelebilecek soruları peşinen cevaplamıştır. O, Sibeveyhi'nin bazı Araplardan رَايَةٌ kelimesini رَاءٌ şeklinde kullandıklarını duymasını²⁶⁵ bu konuya örnek olarak getirmiştir. Zira buradaki ي harfi asıl harf olmasına rağmen zait harfler gibi hemzeye dönüştürülmüştür. Bu örnekten de yola çıkarak İbni Cinni, zait harf ile asıldan dönüşmüş harfin ortak bir noktaya sahip olduğunu belirtmiştir. Bu ortak nokta da her ikisinin asıl

²⁶¹ İbni Cinni, *el-Münsif*, 307-308.

²⁶² Hicr 15/20.

²⁶³ Müberred, *el-Muktedab*, 1/123.

²⁶⁴ İbni Cinni, *el-Hasais*, 3/280.

²⁶⁵ Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3/468.

harf olmamasıdır. Ayrıca benzer bir durumun زَائِي kelimesinde de olduğunu, bazı-
larının bunu زَاء şeklinde kullandıklarını belirtmiştir.²⁶⁶

3.9. آیه Gibi Kelimelerde İlalın Orta Harfte Yapılması

Arap dilinde bir kelimede iki illetli harf toplandığı zaman genel olan görüş ilal işleminin son harfte yapılmasıdır. Zira eğer fiilde bir değişiklik yapılacaksa bu sonda olmalıdır. Çünkü değişiklik genelde fiilin sonunda yapılmaktadır. Bundan dolayı هَوِيّ ve حَوِيّ gibi fiillerde son harf elife dönüştürülmüş ve fiiller هَوَى ve حَوَى şeklinde kullanılmıştır. Ancak آية, طاية, غاية, ثاية, راية gibi kelimelerde ilal orta harfte yapıldığından bu kullanımlar şaz olarak değerlendirilmiştir.²⁶⁷ Bu kelimelerin aslı رَوِيَّة, طَوِيَّة, ثَوِيَّة, غَوِيَّة şeklindedir. Aslında bu kelimelerin طَوَاة, رَوَاة, ثَوَاة, غَوَاة şeklinde ilal edilmeleri gerekirken şaz olarak bu şekilde kullanılmışlardır.²⁶⁸

آية kelimesinin aslı hususunda farklı yaklaşımlar vardır.²⁶⁹

- Ferra'ya göre aslı فَعْلَة vezninden آيَة şeklindedir. Şedde ağır olduğundan tahfiflik için makablindeki harekeye uygun bir şekilde elif'e dönüştürülmüştür.

- Kisai'ye göre aslı فاعلة vezninden آيَة şeklindedir. İki ي peş peşe gelince idgam edilmiştir. Kelime دابة gibi آية olmuştur. Daha sonra tahfiflik için iki ي'den biri hazfedilmiş ve آية olmuştur.

- Halil bin Ahmet'e göre aslı فَعْلَة vezninden آيَة şeklindedir. Birinci ي harekeli olup makabli de meftuh olduğu için elif'e dönüşmüştür.

Burada baz alınan Halil bin Ahmet'in görüşüdür. Ancak bu durumda genel kural olan iki illet harfi peş peşe gelince son harfte ilal yapılması kuralı uygulanmamıştır. Bundan dolayı bu işlem şaz olarak değerlendirilmiştir.²⁷⁰

İbni Malik Arap dilinde genel kabul gören bu kurala şu beyti ile değinmiştir:

وَأِنْ لِّحَرْفَيْنِ ذَا الْإِعْلَالِ اسْتَحَقَّ ... صَحِّحَ أَوَّلُ وَعَكَّسَ قَدْ يَجُوزُ

Bir kelimede toplanınca iki harf ilali müstahak

*İlki sahih bırakılır ikincisi eder ilali hak.*²⁷¹

²⁶⁶ İbni Cinni, *el-Hasais*, 3/280.

²⁶⁷ Semin Halebi, *ed-Dürri'l-Masun*, 1/308.

²⁶⁸ Şatibi, *el-Makasidü's-Şafiye*, 9/268.

²⁶⁹ Ebubekir İbnü'l-Enbari, *ez-Zahir fi Meani Kelimati'n-Nas*, thk. Hatim Salih Damın (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992), 1/241.

²⁷⁰ Muradi, *Tavzihu'l-Makasid*, 3/501.

²⁷¹ İbni Malik, *el-Elfiyye*, 399.

Arap dilinde bir kelime de aynı iki ilalin birden yapılması doğru değildir. Ancak kelime de eğer aynı ilali isteyen iki harf varsa bunun önüne geçebilmek için birinci harf sahih bir harf gibi kabul edilir. Beyitte “İlki sahih bırakılır” ile kastedilen budur. Bir harfi sahih kabul etmek onda herhangi bir ilal yapmamayı gerektirir. Dolayısıyla aslı غيبة olan bir kelime de غواة yerine غاية şeklinde bir ilal yapılması bu genel kurala aykırı olduğu için şaz olarak değerlendirilmiştir.²⁷² İbni Cinni’nin غاية آية gibi kelimelere şaz demesi de bundan dolayıdır.²⁷³

آية gibi kelimeler her ne kadar şaz kabul edilseler de bu kullanımlara yönelik bazı çözümler de sunulmuştur. Bu tarz kelimelerde illet harfinin son da bulunmaması ileri sürülen çözümlerden biridir. Sondaki illet harfinin değişmesi onun son da bulunmasından dolayıdır. Zira kelimelerde meydana gelen değişimler son harflerde gerçekleşir. Ancak آية ve غاية benzeri kelimelerde sondaki harf illet harfi değil ; harfidir.²⁷⁴

3.10. صَنَاعِيّ، بُهْرَائِيّ، سُورَائِيّ، بَطْحَائِيّ vb. Şaz Nispetler

صَنَاعِيّ kelimesi صَنَاء kelimesi، بُهْرَائِيّ kelimesi بُهْرَاء kelimesi، سُورَائِيّ kelimesi سُورَاء kelimesi، بَطْحَائِيّ kelimesi ise بَطْحَاء kelimesinden türetilen şaz nispetlerdir. Çünkü bu isimlerin tamamında kelimenin sonunda bulunan hemze nispet yapıldığında kuralsız bir şekilde n harfine dönüşmektedir. Zira kural bu hemzelerin و harfine dönmesini gerektirmektedir. Çünkü bu hemzeler asılları itibarıyla و harfinden dönüşmüştür. Dolayısıyla asılları صِنَاعَوِيّ، بُهْرَاوِيّ، سُورَاوِيّ، بَطْحَاوِيّ şeklinde olmalıdır.²⁷⁵

Ancak bu konuda farklı çözümler ileri sürülmüştür. Halil bin Ahmet, bu kelimelerin sonuna gelen ن harfinin müenneslik ifade eden hemzeden dönüştüğünü bunun da Arap dilinde normal bir durum olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre سَكْرَان ve عَطْشَان gibi kelimelerin sonunda bulunan ن harfi ile حمراء kelimesinin sonunda bulunan hemze, elifimemdüdeden sonra gelmektedir. Dolayısıyla ن harfi ile hemze arasındaki bu benzerlik nispet yapılan isimlerde kalb olarak ortaya çıkmıştır.²⁷⁶ Sibeveyhi de bu kelimelerdeki ن harfi ile hemzenin birbirine benzediğine dikkat çekmiştir. O, bu düşüncesini iki kelime arasındaki benzerlikle açık-

²⁷² Üşmuni, *Menhecü’s-Salik ila Elfıyyeti İbni Malik*, 4/118.

²⁷³ İbni Cinni, *el-Hasais*, 2/488.

²⁷⁴ İbni Malik, *Şerhu’l-Kâfiyyeti’s-Şafiye*, 4/131; Muradi, *Tavzihu’l-Makasid*, 3/501; Şatbi, *el-Makasidü’s-Şafiye*, 9/140.

²⁷⁵ Radi Esterabadi, *Şerhu’s-Şafiye*, 2/369.

²⁷⁶ Ömer bin Sabit Semanini, *Şerhu’t-Tasrif*, thk. İbrahim bin Süleyman Buaymi (Mektebetü’r-Rüşd, 1999), 341.

lamıştır. Zira عَظْشان ve حمراء kelimeleri özelinde her iki kelimeye de ta-i merbuta (müenneslik) bitişmemektedir. Dolayısıyla حمراء gibi kelimeler gayrimunsarîf olarak kullanıldığından aynı hüküm kendisine tamamen benzeyen عَظْشان gibi kelimelere de verilmiştir. Her iki kelime de Araplar tarafından gayrimunsarîf olarak kullanılmaktadır.²⁷⁷

Ebu Ali Farisi, Halil bin Ahmet'in bu görüşüne karşı çıkmıştır. O, صناعي vb. kural dışı nispetlerdeki ن harfinin vav'dan dönüştüğünü savunmaktadır. Bu konudaki fikrini şu sözler ile savunmuştur:

Onların صناعي ve بهرائي gibi nispetlerdeki ن harfinin hemzeden dönüştüğü konusundaki düşünceleri hatalıdır. Doğru olan bu kelimelerdeki صنعاء (صنعاء، بهراء) hemze nispet yapıldığında صنعاي ve بهراوي şeklinde vav'a dönüşmesi daha sonra bu vav'ın da nun'a dönüşüp kelimelerin صناعي ve بهرائي şeklinde kullanılmasıdır. Çünkü biz Arap dilinde hemzenin nun'a dönüştüğü başka bir örnek görmedik. Ancak vav'ın nun'a dönüştüğü örnekler şahit olduk. Örneğin bazı Araplar مَنْ وَاقِد (yakan kimdir?) gibi ifadeleri مَوَاقِد şeklinde kullandıklarını bilmekteyiz. O hâlde bu örnekten yola çıkarak صناعي vb. nispetlerde nun'un vav'a dönüştüğünü savunabiliriz. Ancak hemzenin nun'a, nun'un da hemzeye dönüştüğüne rastlamadığımız için bu görüşü kabul edemeyiz.²⁷⁸

İbni Cinni, Ebu Ali'nin ilk başta böyle düşündüğünü ancak daha sonra fikrinin değiştiğini söylemektedir. Çünkü o, رَأَيْتُ زَيْدًا ve وَلَسَفَعًا gibi örneklerde vakıf yapıldığı zaman kelimenin sonundaki nun'un²⁷⁹ elif'e dönüşmesinden yola çıkarak elifin de nun'a dönüşebileceği fikrine varmıştır. Elif de hemzeye yakın bir harftir. Dolayısıyla صناعي vb. nispetlerdeki nun'un hemzeden dönüşmüş olması muhtemeldir. O, ilk başta tamamen kapıyı kapattığı bu fikre kapı aralamış ancak ilk düşüncesi olan nun'un vav'dan munkalib olduğu fikrine daha yakın durmuştur.²⁸⁰

Dilcilerin büyük bir bölümü de bu konuda Ebu Ali'nin fikrine daha yakın durmuşlardır. Onlara göre صنعاء vb. kelimeler ilk başta صنعاوي şeklinde nispet yapılmakta daha sonra vav harfi nun'a dönüşmektedir. Bu konuda vav ile nun harfinin birbirlerine yakınlığını ve benzerliğini ispat edebilmek için şu delilleri ileri sürmüşlerdir:²⁸¹

²⁷⁷ Sirafi, *Şerhu Kitabi Sibeveyhi*, 3/481.

²⁷⁸ İbni Cinni, *el-Münsif*, 159.

²⁷⁹ Kelimenin sonundaki ن ile kasıt tenvindir. Zira tenvin sakin nun'un hareke ile ifade edilmiş hâlidir.

²⁸⁰ İbni Cinni, *el-Münsif*, 159.

²⁸¹ Semanini, *Şerhu't-Tasrif*, 341-342.

- Sakin nun'dan sonra vav harfi geldiğinde nun'un vav'a dönüşüp ona idgam edilmesi. Örneğin مَوَاقِدِ مَنْ ifadesinin مَوَاقِدِ şekline dönüşmesi.

- Hem vav'ın hem nun'un zamir olarak kullanılması. التَّسَاءِ يَضْرِبْنَ örneğindeki nun ile الرِّجَالِ يَضْرِبُونَ örneğindeki vav zamirdir. Dolayısıyla her iki harf de bazı durumlarda benzer bir misyon yüklenmektedir.

- Hem vav'ın hem nun'un merfuluk alameti olarak kullanılması. الرِّجَالِ يَضْرِبُونَ örneğinde nun'un sübutu ile الْمُؤْمِنُونَ örneğindeki vav merfuluk alametidir.

Bütün bu açıklamalar aslında kural dışı olarak kullanılan bu nispetleri mantık zeminine oturtma çabasıdır. Bu türden açıklamalar, aslen kural dışı olan bir kullanımanın tamamen salt bir hatadan ibaret olmadığını arkasında yatan bazı dilsel gerçekliklerin bulunduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla daha önceden de belirtildiği gibi bir kullanıma şaz deyip geçmektense o kullanımı anlayabilmek dili daha iyi analiz edebilmek için çok daha verimli olacaktır.

3.11. اَنْ'i Mastariyeden Sonra Gelen Muzarinin Mansup Olmaması

اَنْ'i mastariyeden sonra gelen muzarinin Arap dilinde bazen merfu bazen de meczum olduğu örneklere rastlamak mümkündür. Özellikle Kûfe ekolünden bazıları bu örneklerden yola çıkarak muzarinin merfu ya da meczum olmasının caiz olduğu konusunda görüş bildirseler de bu görüş Kûfe ekolünü tamamen yansıtmamaktadır. Zira Ruasi bu konuda şu ifadeleri sarf etmiştir: "Kûfe ekolünde fasih olan Araplar اَنْ'i mastariyeden sonra gelen muzariyi mansup yapmışlardır. Onlardan fesahat açısından daha düşük bir gurup merfu, onlardan da aşağıda olan diğer bir gurup meczum kullanmıştır."²⁸²

a) اَنْ'i Mastariyeden sonra gelen muzarinin merfu olması

İbni Hişam اَنْ'i mastariyeden sonra gelen muzarinin bazen merfu kullanıldığını belirtmiş ve buna on dört kıraat imamından biri olan İbni Muhaysın Sehmi'nin (ö. 123/741) الرِّضَاعَةَ لمن أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرِّضَاعَةَ örneği olarak göstermiştir. Ayrıca o, benzer bir durumun da şu şiirde mevcut olduğunu belirtmiştir:

أَنْ تَقْرَأَ عَلَى أَسْمَاءَ وَيُحْكَمَا ... مَنِّي السَّلَامُ وَالْأَثَرُ أَحَدًا

*Size yazıklar olsun! O isimlere benden selam götürmenizi ve bunu da kimseye hissettirmemenizi (istiyorum)*²⁸³

Şiirde تَقْرَأَ kelimesi اَنْ'i mastariyeden sonra gelmesine rağmen merfu olmuştur. Aslında bu şiir hem Kûfe hem de Basra ekolüne göre dil kurallarına aykırıdır.

²⁸² Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 2/363.

²⁸³ İbni Hişam, *Muğni'l-Lebib*, 46.

Kûfeliler şiirdeki اُن'in mastariye olmadığını şeddeli olan اُنْnin muhaffefi olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre şiirin şaz olma nedeni ise اُن'i muhaffefeden sonra ismin gelmesi gerekirken fiil gelmiştir. Basralılar ise اُن'in mastariye olduğu görüşündedirler.²⁸⁴ O hâlde hem verilen kıraattaki hem de şiirdeki muzari fiilin mansup olmaması nasıl değerlendirilebilir? veya kurala aykırı olan bu kullanımlar nasıl açıklanabilir? Bu noktada dilciler tarafından farklı açıklamalar yapıldığını söylemek mümkündür.

Basra ekolü örneklerdeki اُن'in ما'i mastariyeye hamledildiğinden amel tmediği fikrindedir. Zira كَمَا تَكُونُوا يُولَى عَلَيْكُمْ “Nasıl olursanız o şekilde yönetilirsiniz.” hadisinde olduğu gibi ما'i mastariye de aslen amel etmemesine rağmen اُن'i mastariyeye hamledilerek amel etmiştir.²⁸⁵ Zira hadiste ما'i mastariyeden sonra gelen تكونوا fiili mansup olarak kullanılmıştır.

İbni Cinni hocası Ebu Ali Farisi'ye bu şiirdeki تَقْرَأَ fiilinin neden mansup olmadığını sormuş o da buradaki اُن'nin aslen muhaffef olduğunu ancak kendisinden sonra gelen كما zamirinin hafzedildiğini belirtmiştir.²⁸⁶ Bu durumda şiirin takdiri أنكما تقرأ şeklinde olmaktadır. Aslında Ebu Ali bu noktada Kûfe ekolüne benzer bir görüş benimsemiş ancak Kûfeliler gibi şiire şaz demek yerine اُن'den sonra mahzup bir كما'nın olduğunu belirtmiştir. Böylelikle muhaffef اُن aslında fiile dâhil olmamış mahzup bir zamire dâhil olmuştur.

Ancak اُن'in mastariye olmasına dair aktarılan görüşler kimileri tarafından reddedilmiştir. Zira أَلَا تُشْعِرَا ifadesindeki اُن'i mastariyenin اُن تَقْرَأَ ifadesindeki اُن'i muhaffef üzerine atfedilmesi “اُن'i mastariye اُن'i muhaffefe üzerine atfedilemez” kaidesi mucibince caiz değildir. Ayrıca bu görüşe de cevap olarak ileri sürülen daha birçok görüş bulunmaktadır. Dil kuralına aykırı görülen bu kullanımın nasıl tevیل edileceği ile ilgili bütün bu tartışmalar Bağdadi'nin *Hizanetü'l-Edeb* adlı kitabında detaylı bir şekilde ele alınmıştır.²⁸⁷

b) اُن'i Mastariyeden sonra gelen muzarinin merfu olması

Kûfe ekolünden bazıları اُن'i mastariyeden sonra gelen muzarinin merfu olmasını caiz görüp şu iki şiiri delil göstermişlerdir:²⁸⁸

إِذَا مَا عَدَوْنَا قَالَ وَلِدَانُ أَهْلِنَا ... تَعَالَوْا إِلَى أَنْ يَأْتِنَا الصَّيْدُ نَحْطِبِ

²⁸⁴ Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 8/424.

²⁸⁵ Cevceri, *Şerhu Şiizuri'z-Zeheb*, 2/523.

²⁸⁶ İbni Cinni, *Sırru Sinaati'l-İrab*, 2/200.

²⁸⁷ Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb*, 8/425.

²⁸⁸ İbni Hişam, *Muğni'l-Lebib*, 45.

Onlar bize sabah geldiklerinde oğullarımız der ki toplanın av geldi odun toplayalım.

Şiirde اُنْ'den sonra gelen يَاتِ fiili sonundaki ي harfinin düşmesiyle meczum olmuştur. Diğer şiir ise şudur:

أَحَازِرُ أَنْ تَعْلَمَ بِهَا فَتَرَدَّهَا ... فَتَتْرُكُهَا ثِقْلًا عَلَيَّ كَمَا هِيََا

Onu bilmenden sonra yüz çevirip daha önce olduğu gibi üzerime ağırlık olarak terk etmenden korkuyorum.

Şiirde تَعْلَمَ fiili اُنْ'den sonra gelip meczum olmuştur.

Bazı dilciler her iki şiirin de şaz olduğunu savunurken²⁸⁹ bazıları ise bu şiirleri tevil etmeye çalışmıştır. Örneğin İbni Malik bu şiirlerdeki cezmin aslında şiir zaruretinden dolayı kullanılan sükunlardan ibaret olduğunu irap cezmi olmadığını belirtmiştir.²⁹⁰ Aynı şekilde İbni Hişam ikinci şiirdeki تَعْلَمَ fiili üzerine atfedilen تَرَدَّ ve تَتْرُكَ fiillerinin mansup olduğunu belirtmiş dolayısıyla تَعْلَمَ'deki sükunun şiirin kafiye düzenini sağlaması için getirildiğini belirtmiştir.²⁹¹ Bununla birlikte Lihyani اُنْ'den sonra gelen muzarinin meczum olmasını “Benî Sabbah’a ait bir lügat” olarak belirtmiştir.²⁹²

²⁸⁹ Zebidi, *Tacii'l-Arus*, 34/211.

²⁹⁰ İbni Malik, *Şerhu't-Teshil*, 4/14.

²⁹¹ İbni Hişam, *Muğni'l-Lebib*, 46.

²⁹² Süyuti, *Hemu'l-Hevami*, 2/363.

SONUÇ

Erken dönemde Arap olmayan milletlerin İslam'a girmesiyle dilin yapısı bozulmaya başlamış ve Arap dili saf ve doğal yapısını yitirme tehlikesi ile yüzleşmiştir. Bu sorunların çözümü için dil bilimciler, çöl hayatı yaşayan bedevilerin kullandığı dil verilerine güvenerek dil kurallarının çerçevesini belirlemişlerdir. Dil bilginleri belirli kriterlere uygun olan verileri almış ve bu verilere *muttarid* adını vermiş kendi kriterlerine uymayanları ise *şaz* ve *şaz* kavramı ile paralellik arz eden *garib*, *zayıf*, *münker*, *redi*, *mezzum*, *nadir*, *metruk*, *kalil*, *ayb*, *fasit*, *muhal*, *madul*, *kıyas edilmeyip korunan*, *muttarid olmayan* gibi kavramlarla ifade etmişlerdir.

Şaz, *muttarid*in zıddı olup yaygın ve oturmuş dil kurallarına nazaran *tek kalmaya*, *ayrı olmaya* vs. karşılık gelmektedir. Dilde az görülen veya genelgeçer kurala aykırılık teşkil eden tüm hususlar *şaz* olarak nitelenmiştir. Ancak *şaz* kavramı sadece kural dışı kullanımları değil aynı zamanda yaygınlık kazanmamış durumları da kapsayan bir şekilde değerlendirilmiştir. Ezcümle kıyasa aykırılık teşkil edip yaygın kurallara uymayan her bir dilsel unsur veya kaide *şaz* olarak isimlendirilmiştir.

Nahivciler *şaz* kıyas ve istimal durumuna göre genel olarak *kıyasta muttarid istimalde şaz*, *kıyasta şaz istimalde muttarid* ve *hem kıyas hem de istimalde şaz* şeklinde taksim etmişlerdir.

Kıyasta *muttarid istimalde şaz* ifadeler kıyasa uygun olmasıyla beraber pratikte kullanılmamaktadır. Bununla birlikte yine de bu kapsama giren bir ifadeyle karşılaşıldığında kıyasa uygunluğuna rağmen yaygın kullanıma sahip olmadığı için *şaz* nazarıyla bakılmalıdır.

Kıyasta *şaz istimalde muttarid* ifadeler dil kurallarına aykırı olmasına rağmen Araplar arasında yaygınlık kazanmış olan kullanımlardır. Dilciler bu türden kullanımlara karşı "olduğu gibi bırakılır ama kendisine de kıyas edilmez" şeklinde bir tavır takınmışlardır.

Hem kıyas hem de istimalde *şaz* olan ifadelerse *muttarid* dil kurallarına ve fasih Araplardan duyulana aykırı olup yaygınlık da kazanmamıştır. Bu kapsamda değerlendirilen kullanımlar nesirden ziyade şiirde görülmektedir. Dilciler bu türden kullanımların tamamen terk edilmesi gerektiği konusunda hemfikirdirler.

*Şaz*ın yaygınlık kazanmış bu taksiminden farklı olarak kabulü (makbul) ve reddi (merdut) konusunda da bir taksimat yapılmıştır. Buna göre kıyasta *şaz istimalde muttarid* ifadeler *makbul* hem kıyas hem de istimalde *şaz* kullanımlar *merduttur*.

Mütekaddim nahivciler genelde *şaz* dedikleri kullanım için gerekçelendirme yoluna gitmemiş sadece *şaz* olduğunu söylemekle yetinmişlerdir. Bununla bera-

ber bazı mütekaddim ve çağdaş dönem dilciler şazın nedeni konusunda pek çok gerekçeyi zikretmişlerdir:

- Dilde kolaylık sağlamak: Dile ağır gelen bir kullanımı terk edip daha kolay olanı tercih etmek.

- Yaygın kullanım: Dilde yaygın kullanılan ifadelerin zaman içerisinde değişerek artık muttarid olarak telakki edilmesi.

- Karışıklığı önlemek: Dilsel unsurların karışmasını engellemek için dilin yaygın kurallarıyla çelişebilmesine rağmen bazı ifadelerde yeni yapı ve yeni kullanımların önü açılmıştır. Buna göre karışıklığı önlemek dilin bazı yaygın kurallarından feragat etmeyi gerektirmiştir.

- Şiir zarureti: Şiir kendine özgü sözdizimi, vezin ve kafiye gibi hususiyetler nedeniyle yaygın kuralların ihlal edilmesine alan açmaktadır. Vezin ve kafiye düzeni ile armonik yapının korunabilmesi için başvuru bazı kullanımlar şiir zarureti bağlamında şaz olmaktadır. Arap dilinde şazların en sık görüldüğü yerlerin başında şiirler gelmektedir. Dilcilerin şiir zarureti konusunda takındıkları tavır farklılık göstermektedir. Sibeveyhi ve İbni Malik şiirdeki dile aykırı kullanımların ancak mecburiyet hâlinde zaruret olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir. Bu düşünceye göre şiir zarureti, ancak şairin vezin ve kafiye düzenini sağlamak için bir ihlale mecbur olduğu durumlarda geçerlidir. İbni Cinni ve cumhur ise Sibeveyhi ve İbni Malik'in aksine şiir zarureti için şairin mecbur kalması gibi bir şartı koşmamaktadırlar. Şairin ister mecbur olsun ister olmasın şiirindeki her türlü ihlalini şiir zarureti kapsamında değerlendirmişlerdir.

- Dilsel kalıntılar: Dilin bazı eski kullanımlarının varlığını sürdürmesi ve cari dilde de kendine yer edinmesi.

- Yeni kullanımlar: Zamanla ortaya çıkan yeni veya sonradan Arapçaya giren sözcükler mevcut yapının değişmesine neden olabilmektedir. Bu yeni yapı mevcut yapıdan farklı olduğundan bazı dilciler tarafından şaz olarak görülmektedir.

- Diğer lehçelere ait kullanımlar: Fasih Arapçaya diğer komşu lehçelerden geçen ifadeler çoğunlukla fasih Arapçadaki kelime yapılarından farklı olduğu için şaz olarak değerlendirilmiştir.

- Şaz kıraatler: Bir kıraatin şaz olarak değerlendirilmesine neden olan kusurlardan biri onun Arap dil kurallarına uygun olmamasıdır. Bu kıraatler karşısındaki tutum farklılık göstermektedir. Bazı dilciler, kıraatlerdeki kusurları tevil ederek dil kurallarına uygun hâle getirmeye çalışırken, diğerleri dil kurallarına uymayan kıraatleri eleştirmekte ve şaz olarak nitelendirmektedir. Bazı âlimler ise şaz olsun müdrec olsun her türlü kıraatin dil kuralları için delil olabileceğini savunmuştur.

Nahiv ekolleri arasında şaz konusunda farklı yaklaşımların olduğu tespit edilmiştir. Hatta aynı ekole mensup dilciler arasında bile birbirinden farklı değer-

lendirmeler olduğu görülmektedir. Ancak Basra ekolü genel olarak kıyası şaz olmayan kullanımlara tatbik etmiştir. Kûfe ekolü ise bu konuda Basra ekolünden farklı olarak oldukça mütesahil davranmış ve şaz, münker veya nadir kullanımları ayırmaksızın aktarılan her türlü veriyi (sema) dikkate almıştır.

Arap dilinde neredeyse her kurala aykırı pek çok şaz kullanımın olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nahivciler bu kullanımların bazen şaz olarak değerlendirmekle yetinmiş bazen de “Bunu kolay kılan şudur” demek suretiyle onları dil kurallarına uyarlamaya çalışmışlardır. Bu anlayışta dil kurallarının korunması ve sağlamlaştırılması kaygısının olduğu görülmektedir. Onlara göre kurala aykırı bir kullanım varsa bu geçerli bir nedenden dolayıdır. Dolayısıyla şazlar aslında anlaşılabilir ve yorumlanabilir kullanımlardır.

KAYNAKÇA

- Abdüddaim, Abdullah. *et-Terbiyye Abra't-Tarih mine'l-Usuri'l-Kadime Hatta Evaili'l-Karni'l-İşrin*. Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 1997.
- Abdüttevab, Ramazan. *Buhus ve Makalat fi'l-Lügati'l-Arabiyye*. 1995: Mektebetü'l-Hanci, Kahire.
- Abi, Ebu Sad Mansur bin Hüseyin. *Nesri'd-Dürrer fi'l-Muhadarat*. thk. Halık Abdülğani. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ahfeş el-Evsat. *Meani'l-Kur'an*. thk. Hüda Mahmut Karra. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1990.
- Ahmet bin Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayp Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebu Amr bin Ala". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/94-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kisai". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Arifi, Seyf bin Aburrahman. *Şerhu Kitabı Sibeveyhi li'r-Rummani min Babi'n-Nüdbeti ila Niha-yeti Babi'l-Efal*. Riyad: İmam Muhammed bin Suud Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998.
- Askalani, İbni Hacer. *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*. thk. Adil Ahmet Abdülmevcud. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- , *Lisanü'l-Mizan*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2002.
- Askeri, Ebu Hilal. *el-Furuku'l-Lügaviyye*. thk. Beytullah Beyat. Müessesetü Neşri'l-İslami, 1416.
- Atıyye Abdullah, Atıyye Muhammet. *eş-Şaz fi'n-Nahv ve's-Sarf*. Sudan: Ümmüderman İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Avcı, Casim. "Tağlib (Benî Tağlib)". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Avn, Hasan. *el-Liiga ve'n-Nahv*. İskenderiye: Matbaatü Royal, 1952.
- Ayni, Bedrettin. *el-Makasidü'n-Nahviyye fi Şerhi Şevahidi Şüruhi'l-Elfiyye*. thk. Ali Muhammet Fahir. Kahire: Darü's-Salam, 2010.
- Ayyıldız, Erol. "Mazini". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/197. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Azime, Muhammet Abdülhalık. *Dirasat li Üslubi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Darü'l-Hadis, ts.
- Bağdadi, Abdülkadir. *Hizanetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbi Lisani'l-Arab*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1997.
- , *Şerhu Ebyati Muğni'l-Lebib*. thk. Abdülaziz Rebbah. Beyrut: Darü'l-Memun li't-Türas, 1393.
- Batalyevsi, İbni Sid. *el-Hulel fi Şerhi Ebyati'l-Cümel*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Belazüri. *Ensabü'l-Eşraf*. thk. Süheyil Zekkâr - Riyad Zirikli. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1996.
- Beyhaki, Ahmet bin Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübra*. thk. Muhammet Abdülkadir Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

- Boer, Tjitze Jacobs. *Tarihu'l-Felsefe fi'l-İslam*. çev. Muhammet Abdülhadi. Kahire: Matbaatü Lecneti't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1948.
- Brockelmann, Carl. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*. çev. Abdülhalim Neccar. Kahire: Darü'l-Maarif, 4. Basım, 1119.
- Buhari, Muhammet bin İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. nşr. Muhammet Züheyr bin Nasr. 8 Cilt. b.y.: Daru Tavki'n-Necat, 2. Basım, 1422/2001.
- Buud, Ahmet. "Sibeveyhi ve Utruhatü't-Tesiri'l-Yunani, Bahs fi Asaleti'n-Nahvi'l-Arabi İnde Gerard Troupeau", *Dirasat İstişrakıyye* 14 (2018), 97-140. <https://doi.org/10.35518/1401-000-014-004>
- Cadülkerim, Abdullah Ahmet. *ed-Dersü'n-Nahvî fi'l-Karni'l-İşrin*. Mısır: Mektebetü'l-Adab, 2004.
- Cahız. *Resailü'l-Cahız*. thk. Abdüsselam Muhammet Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1964.
- , *el-Beyan ve't-Tebyin*. Kahire: Mektebetü'l-Hilal, 1423.
- , *Kitabü'l-Hayevan*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- Cevceri, Muhammet bin Abdülmünim. *Şerhu Şüzuri'z-Zeheb fi Marifeti Kelami'l-Arab*. thk. Nevaf bin Ceza. Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2004.
- Cevherî, İsmail bin Hammad. thk. Ahmet Abdülgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 4. Basım, 1987.
- Cevziyye, İbni Kayyim. *İrşadi's-Salik ila Halli Elfiyyeti İbni Malik*. thk. Muhammet bin İvaz. Riyad: Advai's-Selef, 1954.
- Cürcani, Abdülkahir. *el-Miftah fi's-Sarf*. thk. Ali Tefvik Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987.
- Cürcani, Seyyit Şerif. *et-Tarif*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*. 3 Cilt. İstanbul: İslam Mecmuası Yayınları, 1985.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İlminde Şaz Kavramı". *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 2 (2007).
- Dakr, Abdülgani. *Mucemü'l-Kavaidi'l-Arabiyye fi'n-Nahv ve't-Tasrif ve Züyyile bi'l-İmla*. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 1406.
- Daşkıran, Yaşar. "Temmam Hassan'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 149-163.
- Dayf, Şevki. *el-Medarisi'n-Nahviyye*. Kahire: Darü'l-Maarif, 1965.
- Durmuş, İsmail. "Hemze". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/190-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- , "Müberred". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- , "Nahiv". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Düleymi, Abdülaziz. *ed-Dirasati'n-Nahviyye ve'l-Lügaviyye fi Kitabi Bahri'l-Muhit*. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1996.
- Endülüsi, Ebu Hayyan. *el-Bahrü'l-Muhit*. thk. Sıdkı Muhammet Cemil. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1420.
- , *et-Tezyil ve't-Tekmil fi Şerhi't-Teshil*. thk. Hasan Hindavi. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 1998.
- , *İrtişafü'd-Darab min Lisani'l-Arab*. thk. Recep Osman Muhammet. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998.

- Ebü'l-Ala Maarri. *Şerhu Divani Ebi't-Tayyib el-Mütenebbi*. thk. Muhammet Sait Mevlevi. Riyad: Merkezü Melik Faysal, 2008. Ebü'l-Fida. *el-Künnaş*. thk. Riyad bin Hasan. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Ebü't-Tayyip Lügavi. *Meratibü'n-Nahviyyin*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Elbani, Nasirüddin. *Silsiletü'l-Ehadisi'z-Zaife ve'l-Mevzua ve Eserühe's-Seyyüü fi'l-Ümme*. Riyad: Darü'l-Maarif, 1996.
- Emin, Ahmet. *Duha'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 2003.
- , *Fecrü'l-İslam*. Kahire, 1935.
- Enbari, Kemalettin. *el-Beyan fi Garibi İrabi'l-Kur'an*. thk. Taha Abdülhamit Taha - Mustafa Sekka. İran/Kum: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Amme li'l-Küttab, 2. Basım, 2006.
- , *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*. Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- , *Esrari'l-Arabiyye*. thk. Muhammet Behcet Baytar. Dimaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyu'l-Arabi, 1377.
- , *Nüzhetü'l-Elibba fi Tabakati'l-Üdeba*. thk. İbrahim Samerrai. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1985.
- , *el-İğrab fi Cedeli'l-İrab (Lümau'l-Edille)*. thk. Sait Efgani. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1971.
- Ensari, Ahmet Mekki. *Sibeveyhi ve'l-Kıraat*. Kahire: Darü'l-Maarif, 1972.
- Esed, Nasirüddin. *Mesadirü'ş-Şiiri'l-Cahilî*. Mısır: Darü'l-Maarif, 7. Basım, 1988.
- Ezherî, Halit bin Abdullah. *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavzih = et-Tasrih bi-Mazmuni't-Tavzih fi'n-Nahv*. thk. Muhammet Basil Uyunü's-Sud. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Ezherî, Muhammet bin Ahmet. *Kitabü Meani'l-Kıraat*. Suudi Arabistan: Camiatü'l-Melik Suud- Merkezü'l-Buhus fi Külliyyeti'l-Adab, 1991.
- , *Tehzibü'l-Lüga*. thk. Muhammet İvaz Murib. Kuveyt: Darü'l-Hidaye, 1965.
- Fakihi, Abdullah bin Ahmet. *Şerhu Kitabı'l-Hudud fi'n-Nahv*. thk. Ramazan Ahmet Dümeyri. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.
- Faridi, Şemsüddin Muhammet. *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik*. thk. Ebü'l-Kumeyt Muhammet Mustafa Hatip. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Farisi, Ebu Ali. *el-Hücce li'l-Kurrai's-Seba*. Dimaşk/Beyrut: Darü'l-Memun li't-Türaş, 1993.
- , *el-Mesailü'l-Halebiyyat*. thk. Hasan Hindavi. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1987.
- , *el-Mesailü'l-Askeriyyat*. thk. Ali Cabir Mensuri. Umman: Darü'l-İlmiyye ed-Düveliyye, 2002.
- , *et-Talika ala kitabı Sibeveyhi*. thk. Avd bin Hamd Kavzi. 1410/1990.
- , *el-Mesailu'l-Basriyyat*. thk. Muhammet Şatır. 2 Cilt. Matbaatü'l-Mededi, 1985.
- Ferra, Yahya bin Ziyat. *Lügâtü'l-Kur'an*. thk. Cabir bin Abdullah Seri. 1435.
- , *Meani'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1403.
- Ferruh, Ömer. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*. Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 1984.
- Fück, Johann Wilhelm. *el-Arabiyye: Dirasat fi'l-Lüga ve'l-Lehecat ve'l-Esalib*. çev. Abdülhalim Neccar. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1951.
- Galayini, Mustafa. *Camiu'd-Dürusi'l-Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1414.
- Güler, İsmail. "İbni Haleveyh'in Gramer açısından Tartışmalı Kur'an Kıraatlerine Yaklaşımı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2000), 401-408.
- Gültekin, Aladdin. "Arap Gramerinde Gayrimunsarîf Kelimelerin Cümle İçinde Farklı Kullanımları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 193-216.

- Gündüzöz, Soner. “Şaz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/384. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Hacıbekiroğlu, Abdullah - Asutay, Muhammet Mücahit. “İbni Usfur İşbili'nin Şerhu Cümel Adlı Eserinde Zeccaci'ye İtirazları”. *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (2022), 110-119.
- Hadisi, Hatice. *el-Medarisi'n-Nahviyye*. Ürdün: Darü'l-Emel, 3. Basım, 2001.
- , *eş-Şahid ve Usulü'n-Nahv fi Kitabı Sibeveyhi*. Kuveyt: Matbaatu Camiati'l-Kuveyt, 1974.
- Hafaci, Şihabüddin. *Şerhu Dürreti'l-Gavvas fi Evhami'l-Havas*. thk. Abdulhafız Ferağlı Ali Karni. Beyrut: Darü'l-Cil, 1996.
- Halil bin Ahmet. *Kitabü'l-Ayn*. thk. Abdülhamit Hindavi. Lübnan: Mektebetü'l-Hilal, 1424/2003.
- , *Kitabü'l-Cümel fi'n-Nahv*. thk. Fahrettin Kabave. 5. Basım, 1416/1995.
- Halvani, Muhammet Hüseyin. *el-Mufasssal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1979.
- Hamelavi, Ahmet. *Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf*. thk. Nasrullah Abdurrahman. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Hamevi, Yakut. *Mucemü'l-Üdeba (İrşadi'l-Erib ila Marifeti'l-Edib)*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1993.
- Handud, İbrahim bin Salih. *ez-Zaruratü's-Şüriyye ve Mefhumuha Lede'n-Nahviyyin*. Suudi Arabistan: Medine İslam Üniversitesi, 2001.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvü'l-Va'f*. 4 Cilt. Kahire: Darü'l-Maarif, 3. Basım, 1973.
- Hasan bin Şerefşah. *Şerhu'l-Kâfiyye*. thk. Abdülmaksut Muhammet. Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2004.
- Hassan, Temmam. *el-Lügati'l-Arabiyye: Manaha ve Mebnaha*. Mağrib: Darü's-Sekafe, 1994.
- , *el-Usul*. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2000.
- Hazimi, Ahmet bin Ömer. *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, ts.
- Heyet. *Usulü'n-Nahv*. Malezya: Camiatü'l-Medine el-Âlemiyye, 2010.
- Himyeri, Neşvan bin Sait. *Şemsü'l-Ulum ve Devaü Kelami'l-Arab mine'l-Külüm*. thk. Hüseyin bin Abdullah Amri vd. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 1999.
- Hitti, Philip Khuri. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hurad, Ahmet bin Muhammet. *el-Mücteba min Müşkili İrabi'l-Kur'an*. Mecmeü'l-Melik Fahd, 1462.
- Hurşid, Nebile Şükr. “et-Tevcihü'l-Lügavi lima İferade bihi'l-Kisai mine'l-Kıraat”. *Journal of Tikrit University for Humanities* 16/2 (2009), 130-170.
- Hülvani, Muhammet Hayr. *Usulü'n-Nahvi'l-Arabi*. Naşir Atlası, 1983.
- Hüseyin, Ahmet bin Muhammet Abdülfettah. “Teshilü's-Şüzuzi'n-Nahv ve's-Sarf min Mesailihi ve Müsevvegatih”. *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye bi'l-Menufiyye* 35 (2020), 1506.
- Hüsrani, Abdullah Hamd. *Merahilü Tatavviri'd-Dersi'n-Nahvî*. İskenderiyye: Darü'l-Marifeti'l-Camiyye, 1993.
- İbni Abdülber Nemer. *Edebi'l-Mücalese*. thk. Semir Halebi. Darü's-Sahabe li't-Türas, 1989.
- İbni Abdürabbih. *el-İkdi'l-Ferid*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404.
- İbni Acurram. *el-Acurrumiyye*. Riyad: Darü's-Sumeyi, 1998.

- İbni Akil, Bahaeddin. *el-Müsaaid ala Teshili'l-Fevaid*. thk. Muhammet Kâmil Berkat. Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1400.
- , *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik (Şerhu İbni Akil ala Elfıyyeti İbni Malik)*. Kahire: Darü't-Türaş, 1980.
- İbni Akile. *ez-Ziyade ve'l-İhsan fi Ulumi'l-Kur'an*. Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasat, 1467.
- İbni Asakir, Ebü'l-Kasım. *Tarihu Medineti Dımaşk*. thk. Ömer bin Garame Umrevi. Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1995.
- İbni Atıyye, Cerir. *Divanü Cerir bi Şerhi Muhammet bin Habib*. thk. Numan Muhammet Emin Taha. Kahire: Darü'l-Maarif, ts.
- İbni Cinni. *el-Hasais*. thk. Muhammet Ali Neccar. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1372.
- , *el-Muhtesab fi Tebyini Vücuhi Şevazzi'l-Kıraat ve'l-İzah anha*. thk. Muhammet Abdülkadir Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- , *el-Mübhic fi Tefsiri Esmâi Şuarai'l-Hamase*. Darü'l-Hicre, 1988.
- , *el-Münsif*. Darü İhyai't-Türasi'l-Kadim, 1954.
- , *Sırru Sinaati'l-İrab*. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbni Düreyd. *Cemheretü'l-Lüga*. thk. Remzi Münir Balebekki. Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 1987.
- , *el-İştikak (İştikaku'l-Esma, İştikaku Esmâi'l-Kabail)*. thk. Abdüsselam Muhammet Harun. Beyrut: Darü'l-Cil, 1991.
- İbni Ebu Şeybe, Ebubekir. *el-Musannef*. Lübnan: Darü't-Tac, 1989.
- İbni Faris. *es-Sahibî: fi Fıkhil-Lügati'l-Arabiyye ve Mesailiha ve Süneni'l-Arab fi Kelamiha*. thk. Ahmet Hasan Besec. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- , *Zemmü'l-Hata fi Ş-Şiir*. thk. Ramazan Abdüttetvab. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1980.
- , *Mucemü Mekayisi'l-Lüga*. thk. Abdüsselam Muhammet Harun. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1399/1979.
- İbni Haldun. *Kitabü'l-İber (Kitabü Tercemani'l-İber) ve Divanı'l-Mübtade ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarahüm min Zevi's-Sultani'l-Ekber*. thk. Halil Şehade. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1988.
- İbni Haleveyh. *İrabü'l-Kıraati's-Seba ve İleliha*. thk. Abdurrahman Useymin. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1996.
- İbni Hişam, Cemalettin. *Evdahu'l-Mesalik ila Elfıyyeti İbni Malik*. thk. Muhammet Muhyittin Abdülhamit. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1980.
- , *Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Earib*. thk. Abdüllatif Muhammet Hatip. 7 Cilt. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekafe ve'l-Fünun ve'l-Adab, 1421.
- , *Şerhu Süzuri'z-Zeheb fi Marifeti Kelami'l-Arab*. thk. Abdülgani Dakr. Suriye: eş-Şeriketü'l-Müttahide li't-Tevzi, ts.
- , *Şerhu Katri'n-Neda ve Belli's-Sada*. thk. Muhammet Muhyittin Abdülhamit. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2004.
- , *Tahlisü'ş-Şevahid ve Telhisü'l-Fevaid*. thk. Abbas Mustafa Salihi. Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1986.
- İbni Hişam Lahmi. *el-Medhal ila Takvimi'l-Lisan ve Talimi'l-Beyan*. thk. Hatim Salih Damın. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2003.

- İbni Kesir, Ebü'l-Fida. *Camiu'l-Mesaniid ve's-Süneni'l-Hadi li-Akvemi Sünen*. thk. Abdülmelik bin Abdullah Dehiş. Beyrut: Daru Hadr, 1998.
- , *Fezailü'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1416.
- İbni Kuteybe. *eş-Şiir ve's-Şuara*. thk. Şeyh Muhammet Abdülmünim Aryan. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1987.
- , *Edebü'l-Kâtib*. thk. Muhammet Dali. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- , *el-Maarif*. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyye el-Amme li'l-Küttab, 1996.
- , *el-Meani'l-Kebir fi Ebyati'l-Meani*. thk. Abdurrahman bin Yahya. Beyrut: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye/Haydarabad, 1949.
- , *Garibü'l-Hadis*. thk. Abdullah Cebbur. Bağdat: Matbaatü'l-Meani, 1397.
- , *Uyunü'l-Ahbar*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbni Malik Tai. *Elfiyyetü İbni Malik*. Riyad: Darü't-Teavün, ts.
- , *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şafiye*. thk. Abdülmünim Ahmet Hüreydi. Mekke: Camiatü Ümmilkura, ts.
- , *Şerhu't-Teshil*. thk. Abdurrahman Seyyit. Kahire: Daru Hicr, 1990.
- İbni Manzur. *Lisanü'l-Arab*. thk. Emin Muhammet Abdülvahhab - Muhammet Sadık Ubeydi. 18 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 3. Basım, ts.
- İbni Mücahid. *Kitabü's-Seba fi'l-Kiraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Darü'l-Maarif, 1400.
- İbni Nasıruddin. *Tavzihu'l-Müştebih fi Zabtı Esmâ'r-Ruvat ve Ensabihim ve Elkabihim ve Künahim*. thk. Muhammet Naim Araksusi. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- İbni Reşik Kayrevani. *el-Umde fi Mehasini's-Şiir ve Adabih*. thk. Muhammet Muhyittin Abdülhamit. Darü'l-Cil, 1981.
- İbni Sellam Cumahi. *Tabakatü Fuhuli's-Şuara*. thk. Mahmut Muhammet Şakir. Cidde: Darü'l-Medeni, ts.
- İbni Side. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffal. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1996.
- , *el-Muhkem ve'l-Muhiti'l-Azam*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbni Ufur İşbili. *Dairiü's-Şiir*. thk. Seyyit İbrahim Muhammet. Beyrut: Darü'l-Endülüs, 1980.
- , *el-Mümti fi't-Tasrif (el-Mümtiü'l-Kebir)*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- İbni Ümmü Kasım Muradi. *Tavzihu'l-Makasid ve'l-Mesalik bi-Şerhi Elfiyyeti İbni Malik*. thk. Abdurrahman Ali Süleyman. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1422.
- , *el-Cene'd-Dani fi hurufi'l-meani*. thk. Fahreddin Kabave - Muhammet Nedim Fadıl. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.
- İbni Vehb, Abdullah. *Tefsiriü'l-Kur'an*. thk. Miklush Morani. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003.
- İbni Yaiş, Ebü'l-Beka. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşeri*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbnü'l-Ahnef. *el-Bustan fi İrabi Müşkilati'l-Kur'an*. thk. Ahmet Muhammet Abdurrahman. Riyad: Merkezü Melik Faysal, 2018.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec. *Takvimü'l-Lisan*. thk. Abdülaziz Matar. Darü'l-Maarif, 2006.
- İbnü'l-Cezeri. *en-Neşr fi'l-Kiraati'l-Aşr*. thk. Ali Muhammet Sabbağ. el-Matbaatü'l-Ticariyeti'l-Kübra, ts.
- , *Gayetü'n-Nihaye fi Tabakatü'l-Kurra*. 3 Cilt. Mektebetü İbni Teymiyye, 1351.
- , *Müncidü'l-Mukriin ve Müşidü't-Talibin*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

- , *Tahbirü't-Teysir fi Kıraati'l-Eimmeti'l-Aşere*. thk. Ahmet Muhammet Müflih Kudat. Ürdün: Darü'l-Furkan, 2000.
- İbnü'l-Enbari, Ebubekir. *Kitabü İzahî'l-Vakf ve'l-İbtida*. thk. Muhyittin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 1931.
- , *Kitabü'l-Ezdad*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987.
- , *el-Müzekker ve'l-Müennes*. thk. M. Abdülhalik Uzayme. Mısır: Lecnetü İhyai't-Türas (Mısır Cumhuriyeti Vakıflar Bakanlığı), 1981.
- , *Şerhu'l-Kasaidi's-Sebi't-Tıvali'l-Cahiliyyat*. thk. Abdüsselam Muhammet Harun. Darü'l-Maarif, ts.
- , *ez-Zahir fi Meanî Kelimati'n-Nas*. thk. Hatim Salih Damın. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin. *el-Bedi fi İlmi'l-Arabiyye*. thk. Fethi Ahmet Aliyyüddin. Suudi Arabistan: Camiatü Ümmilkura, 1420.
- , *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*. thk. Tahir Ahmet Zavi. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Hacib. *el-Emali'n-Nahviyye*. thk. Fahr Salih Süleyman. Beyrut: Darü'l-Cil, 1989.
- , *el-Kâfiye*. Kahire: Mektebetü'l-adab, 2010.
- , *eş-Şafiye*. thk. Hasan Ahmet Osman. Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1995.
- İbnü'l-Kıftı. *İnbahü'r-Ruvat ala Enbahî'n-Nühat*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1406.
- İbnü'l-Verdi, Zeynüddin. *Şerhu Elfıyyeti İbni Malik (Tahrirü'l-Hasasa fi Teysiri'l-Hülasa)*. thk. Abdullah bin Ali eş-Şellal. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2008.
- İbnü'l-Verrak, Ebü'l-Hasan. *İlelü'n-Nahv*. thk. Mahmut Casım. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Darü'l-Marife, 1997.
- İbnü's-Serrac. *el-Usul fi'n-Nahv*. thk. Abdülhüseyin Feteli. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1417.
- İbnü's-Şeceri. *el-Emali*. thk. Mahmut Muhammet Tanahi. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1991.
- İbrahim, Ahmet. *Min Mesaili'l-Hilaf Beyne Sibeveyhi ve'l-Ahfeş*. Mısır: Darü't-Tıbaati'l-Muhammediyye, 1988.
- İd, Muhammet. *Usulü'n-Nahvi'l-Arabi fi Nazari'n-Nühat ve Reyî İbni Mada*. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1989.
- Kadı Cürcani, Ebü'l-Hasan. *el-Vesata Beyne'l-Mütenebbi ve Husumih*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. Kahire: Matbaatü İsa el-Babi el-Halebi ve Şürekâuh, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Lahn". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Mahmut. "Aristo". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/375-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kaya, Mahmut. "Revakiyyun". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kazzaz. *Ma Yecüzü li'ş-Şair fi'z-Zarure (Darairü'ş-Şiir)*. thk. Ramazan Abdüttetvab. Kuveyt: Darü'l-Arube, ts.

- Kılıç, Hulusi. “Enbari, Kemalettin”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- , “İbni Ebu İshak”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/435. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- , “Sarî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kurtubi, Muhammet bin Ahmet. *el-Cami li-Ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmet Berduni. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Kur'an Dili Arapça*. Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, 1969.
- Lebid bin Rebia. *Divanü Lebid bin Rebia*. Beyrut: Darü'l-Marife, 2004.
- Lyons, John. *Nazariyyetü Chomsky el-Lügaviyye*. çev. Hilmi Halil. Darü'l-Marifeti'l-Camiyye, 1985.
- Mahzumi, Mehdi. *el-Halil bin Ahmet E'malihi ve Menahicühi*. Bağdat, 1960.
- , *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecüha fî Dirasati'l-Lüga ve'n-Nahv*. Bağdat: Darü'l-Marife, 1955.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Mushaf”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Medkur, İbrahim. “Mantıku Aristo ve'n-Nahvi'l-Arabi”. *Mecelletü Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye*. Kahire: 1953.
- Mekrem, Abdülal Salim. *Eserü'l-Kıraati'l-Kur'aniyye fî'd-Dirasati'n-Nahviyye*. Kuveyt: Müessesetü Ali Cerrah Sabah, 1978.
- , *el-Medresetü'n-Nahviyye fî Mısır ve's-Şam fî'l-Karni's-Sabi ve's-Samin mine'l-Hicret*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1990.
- Meydani, Ahmet bin Muhammet. *Mecmau'l-Emsal*. thk. Muhammet Muhyittin Abdulhamid. Beyrut: Darü'l-Marife, ts.
- Muhaysin, Muhammet Salim. *el-Kıraat ve Eserüha fî Ulumi'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, 1984.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mucemü'l-Vasit*. Kahire: Mektebetü's-Şüruki'd-Devliyye, 4. Basım, 1425/2004.
- Müberra. *el-Kâmil fî'l-Edeb (fî'l-Lüga ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrif)*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1997.
- , *el-Muktedab*. thk. Muhammet Abdülhalik Uzayme. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1382.
- Müslim bin Haccac. *el-Camiu's-Sahih*. thk. Ebu Nimetullah Muhammet Şükri bin Hasan Ankaravi. Türkiye: Darü't-Tıbaati'l-Amire, 1334.
- Nahle, Mahmut Ahmet. *Usulü'n-Nahvi'l-Arabi*. Beyrut: Darü'l-Ulumi'l-Arabiyye, 1987.
- Nazirü'l-Ceyş. *Temhidü'l-Kavaid bi Şerhi Teshili'l-Fevaid*. thk. Ali Muhammet Fahır vd. Kahire: Darü's-Selam, 2007.
- Neccar, Muhammet Ali. *Ziyai's-Salik ila Evdahi'l-Mesalik*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Nehhas, Ebu Cafer. *Kitabü Umdeti'l-Küttab*. thk. Besam Abdülvehhab. Daru İbni Hazm, 2004.
- , *İrabü'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.

- Neşşar, Siracettin. *el-Büdurü'z-Zahire fi'l-Kıraati'l-Aşri'l-Mütevatiire*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmet Abdülmevcut. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1421/2000.
- Ömer, Ahmet Muhtar. *el-Bahsü'l-Lügavi İnde'l-Arab*. Mısır: Alemü'l-Kütüb, 2003.
- Önkal, Ahmet. "Bekir bin Vail (Benî Bekir bin Vail)". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özcanoğlu, Muzaffer. "Adî bin Zeyd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/382. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Radi Esterabadi. *Şerhu'ş-Şafiye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- , *Şerhu'l-Kâfiye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975.
- Rafii, Mustafa Sadık. *Tarihu Adabi'l-Arab*. Lübnan: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1974.
- Revvay, Salah. *en-Nahvü'l-Arabi Neşetühu Tatavvürühu Medarisühu Ricalühu*. Kahire: Daru Garib, 2003.
- Razi, Muhammet bin Ebubekir. *Muhtari's-Sıhah*. thk. Yusuf Şeyh Muhammet. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Sabban. *Haşiye ala Şerhi'l-Üşmuni*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Sabiri, Abdurrahman. "eş-Şaz ve'l-Kalil Manaha ve Nemazic minha fi Bazi'l-Lügat". *Mecelletü't-Terbevi (Journal of Educational)* 7 (2015).
- Sağır, Mahmut Ahmet. *el-Kıraatii'ş-Şazze ve Tevcihüha'n-Nahvî*. Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1999.
- Sahib bin Abbad. *el-Muhit fi'l-Lüga*. thk. Muhammet Hasan Ali Yasin. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1994.
- Saleb. *Mecalisü Saleb*. thk. Abdüsselam Muhammet Harun. Mısır: Darü'l-Maarif, ts.
- , *Kitabü'l-Fasih*. thk. Atıf Medkur. Darü'l-Maarif, ts.
- Salebi. *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'an*. Cidde: Darü't-Tefsir, 2015.
- Salih, Subhi. *Dirasat fi Fikhi'l-Lüga*. Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 1960.
- Schmiede, H. Ahmet. "Fück, Johann W." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Semani, Abdülkerim bin Muhammet. *el-Ensab*. thk. Abdurrahman bin Yahya. Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ts.
- Semanini, Ömer bin Sabit. *Şerhu't-Tasrif*. thk. İbrahim bin Süleyman Buaymi. Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Semin Halebi. *ed-Dürri'l-Masun fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun*. thk. Ahmet Muhammet Horat. Dımaşk: Darü'l-Kalem, ts.
- Shamela. "كان وأخواتها" (Erişim 10 Şubat 2023). <https://shamela.ws/book/36130/628#p1>
- , "تصغير بعض المبنيات شذوذا" (Erişim 8 Ocak 2023). <https://shamela.ws/book/36954/708#p1>
- Sibeveyhi. *el-Kitab*. thk. Abdüsselam Muhammet Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Basım, 1408.
- Sirafi, Ebu Sait. *Ahbari'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*. thk. Taha Muhammet Zeyni, Muhammet Abdülmünim Hafaci. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladühu, 1966.
- , *Şerhu Kitabı Sibeveyhi*. thk. Ahmet Hasan Mehdeli - Ali Seyyit Ali. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- , *Şerhu Ebyati Sibeveyhi*. thk. Muhammet Ali er-Rih Haşim. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1974.

- Suhari, Seleme bin Müslim. *el-İbane fi'l-Lügati'l-Arabiyye*. thk. Abdülkerim Halife. Maskat: Vizaratü't-Türasi'l-Kavmî, 1999.
- Süheyli, Abdurrahman bin Abdullah. *er-Ravzü'l-Ünüf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li-İbni Hişam*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1412.
- Süleyman, Muhammet Abdullah. *el-Fikrî'n-Nahv Lede'l-Ferra*. Sudan: Camiatü'n-Nileyn, 2017.
- Sünbavi, Emirü'l-Kebir. *Haşiye ala Muğni'l-Lebib*. Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Süyuti. *Buğyetü'l-Vuat fi Tabakati'l-Lügaviyyin ve'n-Nühat*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- , *Cemu'l-Cevami*. thk. Muhtar İbrahim Haic. Kahire: el-Ezherü's-Şerif, 2005.
- , *el-İktirah fi Usulî'n-Nahv ve Cedelih*. thk. Muhammet Feccal. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 1989.
- , *el-Metaliu's-Saide*. thk. Yasin Hüseyin. Bağdat: Darü'r-Risale, 1977.
- , *el-Müzhir fi Ulumi'l-Lüga*. thk. Fuat Ali Mensur. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- , *Hemu'l-Hevami fi Şerhi Cemi'l-Cevami*. thk. Abdülhamit Hindavi. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Şatıbi, İbrahim bin Musa. *el-Makasidü's-Şaifiye fi Şerhi'l-Hülasati'l-Kâfiye*. thk. Muhammet bin Abdurrahman Şekir. Mekke: Mahedü'l-Buhusi'l-İlmiyye ve İhyai't-Türasi'l-İslami (Mekke Ümmülkura Üniversitesi), ts.
- Şehri, Abdurrahman bin Maada. *eş-Şahidü's-Şi'rî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim Ehemmiyetuhu ve Eserühu ve Menahicü'l-Müfessirin fi'l-İstişhad bih*. Riyad: Mektebetü Dari'l-Minhac, 1431.
- Şevkânî. *Fethu'l-Kadir el-Cami Beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir*. Beyrut: Daru İbni Kesir, 1414.
- Taberani. *el-Mucemü'l-Evsat*. thk. Ebu Muaz Tarık bin Avdillah bin Muhammet. Kahire: Darü'l-Haremeyn, 1995.
- , *el-Mucemü'l-Kebir*. thk. Hamdi bin Abdülmecit Sulfi. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1994.
- Tantavi, Muhammet. *Neşetü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nühat*. thk. Ebu Muhammet Abdurrahman bin Muhammet bin İsmail. Mekke: Mektebetü İhyai't-Türasi'l-İslami, 2005.
- Tenuhi, Ebü'l-Mehasin. *Tarihu'l-Ulemai'n-Nahviyyin mine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin ve Gayrihim*. thk. Abdülfettah Muhammet Hulv. Kahire: Daru Hicr, 1996.
- Troupeau, Gerard. "Neşetün-Nahvi'l-Arabi fi Davi Kitabi Sibeveyhi". *Mecelletü Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye el-Ürdüniyye* 1/1 (1978), 125-140. <https://doi.org/154230>
- Tüccar, Zülfikar. "Ferra, Yahya bin Ziyat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- , "Kıyas (Arap Dili)". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/539-540. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ukberi, Ebü'l-Beka. *et-Tebyin an Mezahibi'n-Nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin*. thk. Abdurrahman bin Süleyman Useymîn. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1986.
- , *el-Lübab fi İleli'l-Bina ve'l-İrab*. thk. Gazi Muhtar Tuleymat - Abdülilah Nebhan. 2 Cilt. Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1416.

- Uraler, Aynur. “Şifa binti Abdullah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Üşmuni. *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Vahidi. *el-Basit fi Tefsiri'l-Kur'an*. Suudi Arabistan: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1430.
- Vehbe, Mecdi - Mühendis, Kâmil. *Mucemü'l-Mustalahati'l-Arabiyye fi'l-Lüga ve'l-Edeb*, Beyrut: Mektebetü'lübnan, 2. Basım, 1984.
- Yahya bin Abdullah. “Şevazzü't-Tasgir”. *Mecelletü'd-Dirasati'l-Lügaviyye* 11/4 (2009).
- Yakup, Emil Bedi. *el-Mucemü'l-Mufasssal fi Şevahidi'l-Arabiyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Yasirî, Ali Müzhir Muhammet. *el-Fikrî'n-Nahvî İnde'l-Arab: Usulühu ve Menahicühu*. Beyrut: Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2003.
- Yavuz, Mehmet. “Muaz bin Müslim Herra”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/340. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Ebu Müslim-i Horasani”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yurttaş, Tahsin. *Arap Dilinde İrab-Anlam İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Zebidi, Muhammet Murtaza. *Tacü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*. thk. Heyet. Kuveyt: Darü'l-Hidaye, 1965.
- Zebilavi, Selahattin. *Mea'n-Nühat ve ma Gasu aleyhi min Dekaihi'l-Lüga ve Esrariha*. Menşuratü İttihadi'l-Küttabi'l-Arab, 1992.
- Zeccaci, Ebü'l-Kasım. *Mecalisü'l-Ulema*. thk. Abdüsselam Muhammet Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1983.
- , *el-İzah fi İleli'n-Nahv*. thk. Mazin Mübarek. Beyrut: Darü'n-Nefais, 1399.
- Zemahşeri. *el-Faik fi Garibi'l-Hadis*. thk. Ali Muhammet Bicavi - Muhammet Ebülfazl. Lübnan: Darü'l-Marife, ts.
- , *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Tevil*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabi, 1407.
- , *Esasü'l-Belaga*. thk. Muhammet Basil Uyunü's-Sud. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- , *Rebiu'l-Ebrar ve Nususu'l-Ahbar (Fususü'l-Ahbar)*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlem li'l-Matbuat, 1412.
- , *el-Mufasssal fi Sanati'l-İrab*. thk. Ali Ebu Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1993.
- Zerkeşi, Bedrettin. *el-Bahrü'l-Muhit fi Usuli'l-Fıkıh*. thk. Muhammet Muhammet Tamir. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- , *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Darü't-Türas, 3. Basım, 1404.
- Zevzeni, Hüseyin bin Ahmet. *Şerhu'l-Muallakati's-Seba*. Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002.
- Zübeydi, Ebubekir. *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. Suriye: Darü'l-Maarif, ts.
- Zürkani, Muhammet Abdülazim. *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*. Matbaatü İsa el-Babi el-Halebi ve Şürekâuh, ts.

